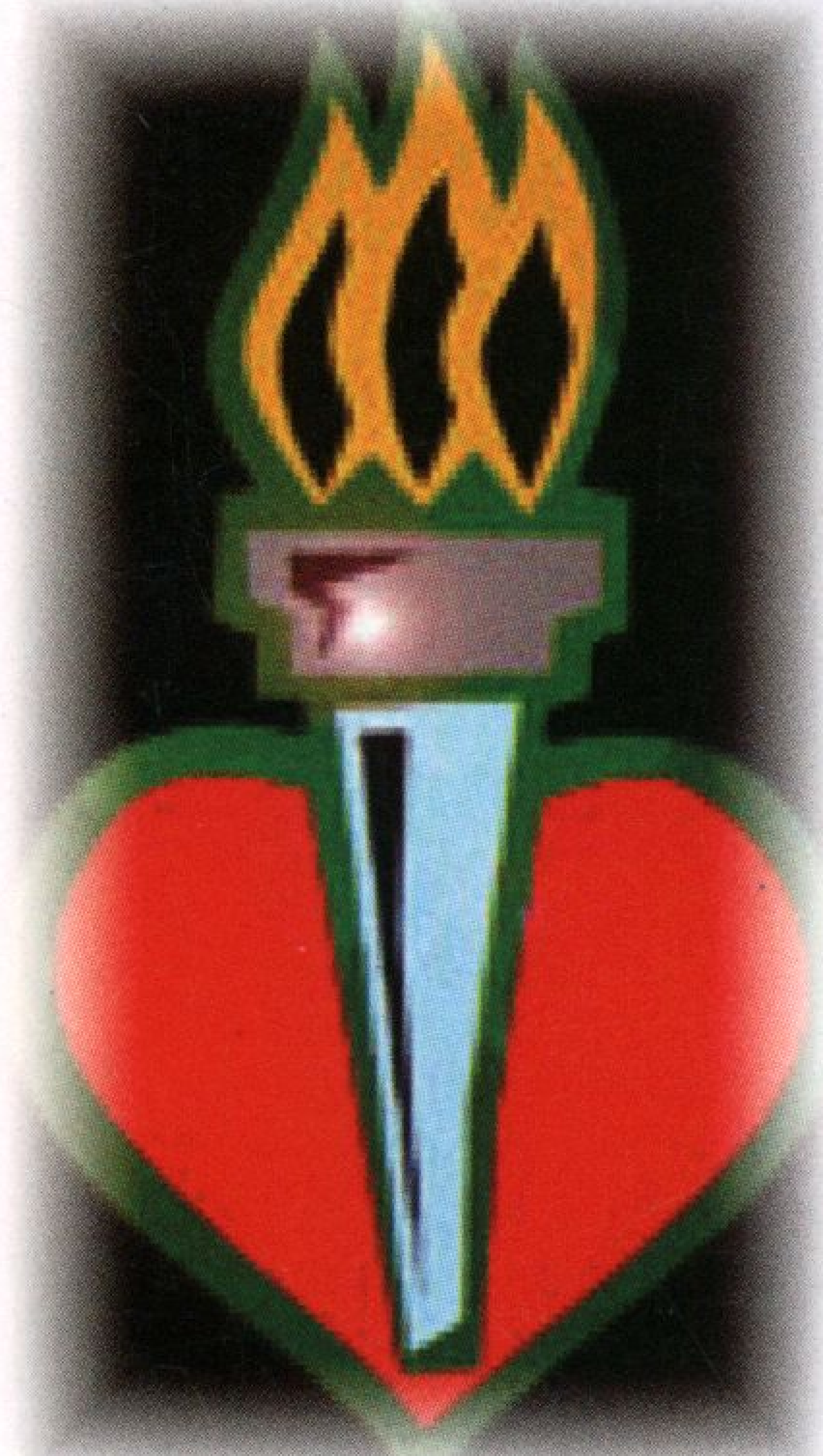
قراءات في كتاب الحب

بول تيليتش

الحب والقوة والعدالة



ترجمة : كامل يوسف حسين

تقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد

الحب والقوة والعدالة

بول تيليتش

الحب والقوة والعدالة

التحليلات الوجودية والتطبيقات الأخلاقية

ترجمة : كامل يوسف حسين

تقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد

القاهرة - مصر
٢٠١٠
مكتبة
دار الكلمة

يُسعدنا أن نسمع منك. رجاءً أرسل تعليقاتك حول هذا الكتاب والتي ستنال كل عناية على kids@el-kalema.com شكرًا لك.

مكتبة دار الكلمة Logos

☎ ٠٢٠٢٥٧٩٨٤١٤   ٠٢٠١٦١٣٧٣٢٩٨

٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨   ٠٢٠١٨٢٤٥٦٦٤٤

sales@el-kalema.com   www.el-kalema.com

Originally published in the U.S.A. under the title: **Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications.**

Translated by [Kamel Yousf Hessein]
Published by permission of ©2010 Dr. Mutie C. FARRIS

الطبعة الأولى ٢٠١٠

الطباعة والتنضيد: دار يوسف كمال للطباعة

☎ ٠٢ ٢٤٨٦٥٣٧٨

الترجمة: كامل يوسف حسين

الجمع والإخراج الفني: زهور برنابا

المراجعة: محمد حسن غنيم

تصميم الغلاف: جوزيف يونس

الفهرسة بدار الكتب المصرية

تيليش، بول

الحب والقوة والعدالة/ بول تيليش، ترجمة كامل يوسف حسين.- ط ١. -

القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠

٢٠٤ ص؛ ٢١سم

تدمك ١ ٢٠٣ ٣٨٤ ٩٧٧ ٩٧٨

١. الفلسفة الغربية   ٢. الحب - فلسفة

أ- حسين، كامل يوسف (مترجم)

ب- العنوان   ٨٢٣

رقم الإيداع : ١٩١٩١/ ٢٠١٠

ISBN :978-977- 384 -203-1

بول تيليش في سطور

(١٨٨٦- ١٩٦٥)

- فليسوف ولاهوتي ألماني المولد أمريكي المواطنة.

- ولد في إقليم بروسيا

- حصل على الدكتوراه في تطور فلسفة شلنج عام ١٩١١.

- ترك ألمانيا النازية إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٣.

- عمل كأستاذ للفلسفة واللاهوت وفلسفة الدين بهارفارد وشيكاغو.

- أهم مؤلفاته الفلسفية والدينية:

١٩١٢ في تطور شلنج الفلسفي.

١٩٢١ أفكار في سبيل لاهوت للحضارة.

١٩٢٣ مذهب العلوم وفق موضوعاتها ومناهجها.

١٩٢٥ فلسفة الدين.

١٩٢٦ الموقف الديني.

١٩٣٦ تفسير التاريخ.

١٩٣٦ ذكرياتي الرحالة.

١٩٤٨ الحقبة البروتستانتية.

١٩٤٩ زعزعة الأساسات.

١٩٥١ اللاهوت في إطار المذهب.

١٩٥٢ الشجاعة من أجل الوجود.

١٩٥٥ الحب والقوة والعدالة.

١٩٦٦ عند التخوم.

١٩٦٧ السعي نحو المطلقات.

الحب وقد زلزلت الحرية زلزالها

بقلم: مجاهد عبد المنعم مجاهد

يلتقط الفليسوف الألماني المعاصر بول تيليش خيطًا هامًا في تفكيره من الفليسوف الألماني فريدريك نيتشه على نحو ما يقول هو في كتابه "عند التخوم" "لقد قال نيتشه: "بأنه مامن فكرة تكون حقيقية ما لم يتم التفكير فيها في الهواء الطلق)" (٤٦٦٢: ١٨)[١] فأين يستطيع تيليش أن يجد هذا الهواء الطلق، مناخ الحرية، الصالح للتفكير؟ إنه يجده عندما يسميه هو الوقوف عند التخوم أو عند الحدود أو عند مفترق الطرق.. لكنه لا يأخذ منهما موقفًا وسطًا حسابيًا بل يستطيع بقدرة كبيرة أن يلتقط مركبًا منهما.. : "إنني مصمم على الوقوف عند التخوم بين الذاتية المستقلة والتبعية من ناحية المبدأ ومن ناحية الواقع ولقد اعتزمت أن أظل عند هذه الحدود حتى لو كانت الحقبة التاريخية القادمة ستقع تحت سيطرة التبعية" (٤٦٦٢: ٤٥).

ينطلق تيليش في تفكيره وإحدى عينيه على المطلق، على السماء، والعين الأخرى على الجزئي، على الأرض.. ينطلق وهو ناظر إلى الدين وشاخص في الوقت نفسه إلى الاشتراكية.. أنه لا يهتم بالوجود الجزئي في واقعه الجزئي بل هو مهتم به للخروج من حالة تناهيه.. يقول المفكر المعاصر.. يقول المفكر المعاصر جون ماكديري في كتابه

---

١. الرقمان بين القوسين يشير الأول منهما إلى رقم المرجع حسب القائمة الواردة والرقم الثاني يشير إلى رقم الصفحة.

"التفكير الديني في القرن العشرين" شارحًا موقف تيليش: "إن التساؤل عن الله يصدر من وعي الإنسان بتناهيه فإدراك التناهي معناه أن تكون لدينا من قبل فكرة عن اللاتناهي واللامشروط والمطلق. والكائن المتناهي المحاط باللاوجود لا يمكن أن يتخلص من التساؤل عن الأساس المطلق للوجود" (٣٨٨٣: ٣٦٧).

وهكذا ينفذ تيليش إلى أن الإنسان ليس أمامه سوى تساؤل وحيد هو التساؤل عن معنى الوجود.. وهذا التساؤل هو جوهر الإنسان نفسه لأنه المخلوق الذي لا يكف عن وضع وجوده موضع التساؤل وهذا هو حقه الأول كإنسان وكفليسوف: "سيكون مدمر الفلسفة إذا ما سعى قرننا إلى كبت التساؤلات الجذرية عن الطريق السياسي وفرض نظرية سياسية" (٤٦٦٢: ٣٦) بل أن هذا الحق نفسه في التساؤل هو نفسه حقه في الحرية: "إن كون الإنسان يطرح الأسئلة واعترافه بالمطالب المطلقة في الفكر والسلوك وإدراكه للأشكال ذات الدلالة في الطبيعة والفن والمجتمع كلها قد أقنعتني بأن مذهب الإنسان يجب أن يكون فلسفة الحرية" (٤٦٦٢: ٨٢- ٨٣) والإنسان حتى لا يخاطر يهرب من حريته أحيانًا، وبهذا يتشيأ الإنسان ويفقد ذاتيته: "حتى يمكن تجنب مخاطرة التساؤل والشك يتنازل الإنسان عن الحق في التساؤل والشك. إنه يتنازل عن نفسه لكي ينقذ حياته الروحية. إنه (يهرب من حريته) (فروم) لكي يهرب من قلق العدم" (٤٦٥٧: ٤٩).

وهكذا ينفذ تيليش إلى أن الإنسان ليس أمامه سوى تساؤل وحيد هو التساؤل عن معنى الوجود، وهذا هو الذي يجعله يهتم بالأنطولوجيا.. وهو يعرف الأنطولوجيا في كتابه "الحب والقوة والعدالة" بقوله: "الأنطولوجيا هي الطريقة التي بها يمكن أن نجد جذرٍ معنى المباديء جميعًا" (٤٦٦٠: ٢) غير للأنطولوجيا هدفًا هو الارتباط بالعقل.. يقول في الكتاب

نفسه "الأنطولوجيا هي استخلاص اللوجس LOGOS، الكلمة العقلية، التي تلتقط الوجود ككل" (٤٦٦٠: ١٨١٨) والأنطولوجيا هي أساس الوجود: "الأنطولوجيا تسبق كل تناول معرفي للواقع وهي تسبق كل العلوم لا من الناحية التاريخية دائمًا بل من ناحية الجدارة المنطقية والتحليل الأساسي" (٤٦٦٠: ٢٠) .. أن الأنطولوجيا إذن تسبق المعرفة سبقًا منطقيًا ـ إن لم يكن زمانيًا أيضًا ـ على الأقل" و"لا يستطيع الإنسان أن يهرب من الأنطولوجيا إذا أراد أن يعرف لأن المعرفة تعني الاقرار بشيء على أنه موجود" (٤٦٦٠: ٢٠).

لكن التساؤل عن الأنطولوجيا عند تيليش ليس مقصودًا في حد ذاته.. إن التساؤل عن جذر الوجود إنما هو تساؤل من أجل الإنسان: لزعزعة أساساته المهتزة وتأسيسًا لأسس جديدة وخلق إنسان جديد، خلق مسيح جديد. وهكذا يؤكد نزعة تيتليش الواقف عند التخوم: أنه مفكر نظري، لكن هذا التفكير النظري موجه من أجل العمل.. إنه لاهوتي، لكنه يوظف اللاهوت لانتشال الإنسان تأسيسًا لحياة أجمل وأكمل...

لقد حدد تيليش رسالته: أن يصبح فيلسوفًا، فقد كان هذا هو حلمه دائمًا: "منذ السنوات الأخيرة لتعليمي الثانوي، وأنا أرغب في أن أكون فيلسوفًا" (٤٦٦٢: ٤٦)، وهو يعرف الفلسفة بأنها "التعبير المباشر الذاتي عن حقبة ما في المجال النظري" (٤٦٦٤: ٧٠). إذن فإن مهمته أن يعبر في المجال النظري عن حقبته بكاملها: فما هي مشكلة تلك الحقبة؟ إنها انفصال الإنسان عن الإنسان، بل وإنفصاله عن نفسه، بل وإنفصاله ليكون ضد نفسه.. غير أنه لا يريد أن يشخص مرض العصر فحسب، بل ويريد أن يقهره أيضًا.. وهذا هو الذي جعله يؤمن بالاشتراكية، لكنها ليست الإشتراكية المحصورة في النطاق المادي والمهتمة بالكائن المتناهي،

ومصالحه المباشرة، بل هو مهتم بما يسميه الإشتراكية الدينية التي تهيء الحياة للإنسان وعينه على اللامتناهي، والأخرويات Eschatology ولهذا وقف تيليش في صف اليسار وهو المفكر الديني.. يقول: "منذ إتخاذ قراري السياسي الأول قبل الحرب العالمية الأولى بسنوات قليلة، وقفت في صف اليسار السياسي، بل وقفت حتى معارضًا أشكال التراث المحافظة" (٤٥٦٢).. لكن هذا الوقوف مع اليسار لا ينسيه رسالته الدينية لإنقاذ روح الإنسان من التكالب على المادة، والغرق في تناهيه وذلك لأن "تحمسًا للعهد القديم ظل مصاحبًا لي من خلال تأثيره على مواقفي السياسية قد شكل على نحو حاسم حياتي وفكري" (٤٦٦٢: ٤٩٠) وهو في كل تفكيري الفلسفي وباعتباره رجل دين ولاهوت لا يستطيع "إلا أن أكون إنسانًا عاديًا يحاول أن يقول شيئًا عن حدود الوجود الإنساني" (٤٦٦٢: ٧٢).

فما هو نسيج الوجود الذي يستهدف تيليش فهمه وتغييره لصالح الإنسان؟ إن تيليش لا ينظر إلى الوجود على أنه شيء ثابت ساكن مصمت ولكن نسيجه الحقيقي هو الدينامية والحركة "فالوجود هو قوة الوجود" (٤٦٦٠: ٣٧) غير أن تيليش يربط قوة الوجود بالقدرة على إتاحة الحرية أمام الإنسان "فالوجود يعني إتاحة المسافة أو بدقة أكبر تذويد الإنسان بمسافة أو فسحة" (٤٦٦٠: ١٠٠) فما هي رسالة هذه القوة الواردة في الوجود والتي هي مصدر مافيه من حركة؟ يقول بول تيليش في كتابه "الشجاعة من أجل الوجود" "الوجود هو نفي الليل الأول للعدم" (٤٦٥٧: ١٣) فكأن العدم جزء من نسيج الوجود، الوجود هو بالتعبير الهيجلي وحده الوجود والعدم وحركة الوجود من أجل قهر العدم الساري فيه. إن العدم "هو أشد المفاهيم أهمية بعد مفهوم الوجود ذاته" (٤٦٥٧: ٣٤) إذن الحقيقة هي أن "العدم يمت إلى الوجود

فهو لا يستطيع أن ينفصل عنه ونحن لا نستطيع أن نفكر في الوجود بدون سلب مزدوج. الوجود يجب التفكير فيه على أنه سلب لسلب الوجود" (٤٦٦٠: ٣٨) غير أن العدم بدوره ليس شيئًا سكونيًا.. إنه هو الآخر قوة تؤدي وظيفة "فالعدم يرغم الوجود على أن يؤكد ذاته بدينامية" (٤٦٥٧: ١٧٩) أن هذا العدم عند تيليش هو أشبه بالوجود بالقوة أو الإمكان عند أرسطو.. أنه أشبه بالدودة الكامنة في بندقة الوجود على حد تعبير جان بول سارتر..

وهذا العد في نسيج الوجود هو مصدر ما في الحياة من قلق.. وهذا القلق قوة أخرى من قوى الوجود يساعد على ديناميته وحركته.. أن "القلق وجودي لا يمكن محوه" (٤٦٥٧: ٦٦) ولكن هذا القلق يجب أن يأخذه الإنسان على عاتقه لقهر تناهيه و"إن من لا ينجح في أن يأخذ قلقه بشجاعة على عاتقه يستطيع أن ينجح في تجنيب الموقف المتطرف لليأس بالهرب إلى العصاب" (٤٦٥٧: ٦٦) وهذا ما يزيد من حدة القلق.. أننا يجب أن نواجه القلق وفي نفس الوقت ندرك أن هذا القلق لا يمكن قهره تمامًا وإلا لقهرنا الوجود ذاته تمامًا "فالقلق الأساسي، قلق الوجود المتناهي بشأن تهديد العدم لا يمكن استئصاله فهو يمت إلى الوجود ذاته" (٤٦٥٧: ٣٩).

وهذا العدم وما يصاحبه من قلق مصدر من مصادر انفصال الإنسان عن الإنسان وانفصاله عن نفسه وانقسامه ضد نفسه.. يقول تيليش: "إن الوجود الإنساني انفصال" (٤٦٦٥: ١٥٧) و"من المهم أن نتذكر أننا لم ننفصل عن بعض فحسب لأننا قد انفصلنا أيضًا عن أنفسنا" (٤٦٦٥: ١٦٠) وهذا الانفصال بارز بصفة خاصة في حقبتنا الأخيرة وهذا ما يرصده تيليش: "أكبر تعبير بارز عن انفصال الحياة اليوم ماثل في موقف الجماعات الاجتماعية داخل الأمم تجاه بعضها وموقف الأمم

نفسها نحو الأمم الأخرى. إن جدران المسافة في الزمن والمكان قد رفعها التقدم التقني، لكن جدران الغربة بين القلب والقلب قد تدعمت بشكل مخيف" (٤٦٦٥: ١٥٩).

وبسبب هذا الإنفصال في الروح حدثت الزعزعة وزلزلت روح الإنسان. وتيليش يورد جزءًا من سفر أشعياء في هذا الصدد: "وأسس الأرض تزلزلت وأنسحقت الأرض إنسحاقًا، تشققت الأرض تشققًا، تزعزعت الأرض تزعزعًا، ترنحت الأرض ترنحًا كالسكران وتدلدلت كالعرزال وثقل عليها ذنبها فسقطت ولا تعود تقوم" (٢٤٩٢: ٢٤/ ٢١٨) ويعلق تيليش قائلاً: "إن عبارة (إنسحقت الأرض إنسحاقًا) ليست مجرد تشبيه شعري بالنسبة لنا، بل هي حقيقة صلبه "هذا هو المعنى الديني للعصر الذي ولجناه" (٤٦٦٥: ١٢) فماذا يفعل الإنسان إزاء هذه الزعزعة؟ أنه لابد وأن يسعى إلى إستعادة الوحدة السابقة على الإنفصال حتى يكف الوجود عن الزعزعة وتخرج الروح من هذا الزلزال.. وليس من سبيل أمام الإنسان لتحقيق هذه الوحدة إلا الحب.

إن تيليش لا ينظر إلى الحب على أنه مجرد عاطفة.. بل الحب في نظره قوة للخروج من تناهي الإنسان ليعانق في الآخر اللاتناهي ويحقق بهذا الوحدة المفقودة.

وتيليش يلاحظ بدقة أن إحدى الوصايا العشر "تطلب من كل فرد الحب الكلي لله ومحبة الإنسان لجاره وفق معيار تأكيد ذات الإنسان الطبيعية. فلو كان الحب عاطفة وانفعالاً فكيف يمكن أن يطلب الحب؟ "من هذا التساؤل ينتهي تيليش إلى إدراك ما في الحب من قوة وبهذا يكون الحب" هو الباعث نحو وحدة المنفصل واستعادة الوحدة تفترض انفصالاً لذلك الذي يتواجد معًا" (٤٦٦٠: ٢٥) إن الحب بدئى لأن الوحدة بدئية.. ثم حدثت الزلزلة وتزعزعت الأساسات وظهرت هوة الإنفصال أمام الإنسان. وبقوة الحب يمكن

للإنسان أن يتغلب على الزعزعة والزلزال معًا. ولو لم يكن الحب بدنيًا لما أمكن حدوث هذا التغلب: "سيكون من الخطأ إعطاء الإنفصال الأولية الأنطولوجية التي هي واردة في إستعادة الوحدة لأن الإنفصال نفسه يفترض وحدة أصلية. أن "الوحدة تضم نفسها والإنفصال يمثل ما أن الوجود يضم نفسه والعدم" (٤٦٦٠: ٢٥).. لهذا يعطينا تيليش وصفًا أدق للحب "لا يمكن وصف الحب بأنه وحدة الغريب بل يمكن وصفه بأنه إستعادة وحدة المغترب" (٤٦٦٠: ٢٥).. إن هذا هو ما يلح عليه تيليش كثيرًا: افتراض الوحدة قبل الانفصال: "إن الغربة تفترض واحدية أصلية. والحب يجلي أعظم قواة هناك حيث يقهر أعظم إنفصال هو إنفصال النفس عن النفس" (٤٦٦٠: ٢٥) لكن الإنفصال هو جزء من النسيج الأنطولوجي للوجود والإنسان "فبدون إنفصال لا يوجد حب ولا توجد حياة" (٤٦٦٠: ٢٩) فهذا الإنفصال هو الذي يجعل الإنسان إنسانًا.. فبرغم الإنفصال يحاول الإنسان أن يظل إنسانًا.. "الإنسان مغترب عن أساس وجوده وعن نفسه وعن عالمه لكنه لا يزال إنسانًا" (٤٦٦٠: ١٥٥).

ولقد حدد تيليش للإنسان المغترب وظيفة واحدة: "إستعادة الوحدة" (٤٦٦٠: ٢٥) وذلك لأننا لا نستطيع أن نتهرب من إنفصالنا لأننا لا نستطيع أن نتهرب من وجودنا وحياتنا.. "إن حالة وجودنا الكلي هي غربة عن الآخرين وعن أنفسنا لأننا تغربنا عن أساس وجودنا، لأننا تغربنا عن أصل وهدف حياتنا. ونحن لا نعرف من أين جئنا وإلى أين نذهب. لقد إنفصلنا عن سر وعمق وعظمة وجودنا".

إننا نسمع صوت ذلك العمق، لكن آذاننا مغلقة. إننا نشعر بأن شيئًا جذريًا وكليًا ومطلقًا مطلوب منا، لكننا نتمرد ضده ونحاول أن نهرب من الحاجة ولا نتقبل وعده. لكننا لا نستطيع الهرب منه مهما يكن الأمر. فإذا كان ذلك الشيء هو

أساس وجودنا فإننا مرتبطون به للأبد بمثل ما نحن مرتبطون بأنفسنا وبكل الحياة. "نظل دائمًا أسرى قوة ذاك الذي منه نهرب" (٤٦٦٥: ١٦١).

ويعتبر تيليش الحب هو السلاح الأساسي عند الإنسان لتأسيس الإنسانية وذلك لأن "تحقق وانتصار الحب هما القادران على استعادة توحيد أشد الكائنات انفصالاً على نحو حاد، ألا وهم الأشخاص الأفراد" (٤٦٦٠: ٢٦) بل أن الذي يقف بالمرصاد ضد استعادة الوحدة يصبح العدو اللدود للحب .. يقول: "كل شيء يجعل استعادة الوحدة مستحيلة يكون ضد الحب" (٤٦٦٠: ٥٠).

وهذا الحب عند تيليش الذي هو قهر الإنفصال وما يصاحبه من عدم وقلق يستهدف العدالة لأن العدالة إذا لم تتحقق كانت هناك هيمنة من أحد الطرفين والهيمنة - أو التسيد - ضد الحب الذي يفترض أن جميع الأطراف على قدم المساواة فالعدالة إذن من نسيج الحب ذاته، بل "إن العدالة تكون عادلة بسبب الحب المتضمن فيها" (٤٦٦٠: ١٥) ولن يسود العدل إذا عاملنا الإنسان على أنه شيء وهذا ضد الحب: "تنتهك العدالة دائمًا إذا جرى معاملة الناس كما لو كانوا أشياء ويسمى هذا التشيؤ أو الموضعة objectification (٤٦٦٠: ٦٠) بل لا يعتبر تيليش العدالة جزءًا جوهريًا من نسيج الحب وحده بل هي جزء من نسيج الوجود ذاته و "العدالة مقولة بدونها لا يمكن لأية أنطولوجيا أن توجد" (٤٦٦٠: ٥٥).

فماذا يخلق الحب الذي نسيجه القوة لكي يعلو الإنسان على تناهيه ويتجه نحو المطلق والذي نسيجه العدل الذي يقضي على كل هيمنة وتسيد؟ إنه يخلق وجودًا جديدًا، مسيحًا جديدًا .. بل أن الحب نفسه عند تيليش هو هذا الوجود الجديد نفسه، هو هذا المسيح الجديد نفسه: "الحب هو قوة الجديد في كل إنسان وفي كل التاريخ، والحب بهذا لا يشيخ ولا يهرم"

(٦٦٥: ١٨٦٤).

غير أن الجديد عند تيليش لا يخلق من القديم بل من موت القديم.. "لأن الحياة الجديدة لا يمكن أن تكون حياة (جديدة) حقًا إذا لم تصدر من القضاء الكامل على الحياة القديمة وإلا فإنه يجب دفنها من جديد" (٤٦٦٥: ١٦٩) بل يطالبنا تيليش بل يطالبنا تيليش بأن نميت هذا القديم حتى في الذاكرة.. يقول مضيفًا: "إن الجديد لا يخلق من القديم ولا من أفضل ما في القديم بل من (موت) القديم، إن القديم ليس هو الذي يخلق الجديد. إن ما يخلق الجديد هو الذي يتجاوز القديم والجديد، إنه الأبدي" (٤٦٦٥: ١٨٢) بل يضيق تيليش من دائرة الشروط اللازمة لظهور الجديد عندما يقول: "الجديد الذي لا يكون قادرًا على رمي القديم في هوة الماضي، في الذاكرة وفي الواقع على السواء، ليس هو الجديد الحق" (٤٦٦٥: ١٨٤) وهذا الجديد له جدله الفريد، ذلك "أنه لا يظهر إلا عندما تزداد الدنيا حلكة ويحدث يأس مطبق من ظهوره" "إن الجديد الذي نسعى إليه ونشتاق إليه يأتي إلينا في اللحظة التي نفقد فيها الأمل في إيجاده" (٤٦٦٥: ١٨٢) ويقول أيضًا: "إن الجديد في التاريخ يأتي دائمًا عندما يفقد الناس الإيمان به. لكن من المؤكد أنه يأتي في اللحظة التي يكون القديم عندها مشاهدًا على أنه قديم ومأساوي وفان وعندما لا نتبين وجود أي مخرج ونحن نعيش في هذه اللحظة، مثل هذه اللحظة هي موقفنا (نحن)" (٤٦٦٥: ١٨٢) وهذا الجديد شرط لظهوره: "الاستعداد: إنه الشرط الوحيد لحدوث الجديد. والاستعداد يعني أن الأشياء السابقة أصبحت بالية وأنها تدفعنا إلى تدمير أرواحنا" (٤٦٦٥: ١٨٣- ١٨٣) "لكن هذا الاستعداد نفسه له هو الآخر شرط لدينا". "إن كل ماهو مطلوب هو أن تكون منفتحًا وراغبًا في تقبل ماهو معطى لك، الوجود الجديد، وجود الحب والعدل والحق كما تتجلى فيه" (٤٦٦٥: ١٠٨).

وهذا الوجود الجديد عند تيليش هو الذي يجعلنا ننفذ من تناهينا ونطل على الأبدية.. فما هي تلك الأبدية؟ "إنها وقبل كل شيء نفي يقال ضد الزمن، إنها زعزعة الحاضر" (٤٦٦٤: ٩٣) الزعزعة، الزلزال، هز الأساس الذي تقوم عليه اللحظة الراهنة أو الآن هو الذي يجعلنا نفلت من أسر "الآن" ونطل على الأبدي.. غير أن الأبدي ليس حالة سكونية «الأبدي هو الذي يغزو" (٤٦٦٤: ١٧٦) ولهذا يجب أن تقاتل بشراسة "فالمعركة من أجل الأبدي هي دائمًا في الوقت نفسه معركة من أجل الروح" (٤٦٦٤: ٦٤).. إننا لا يجب أن ننحصر في الحاضر المفلات لأنه مجرد لحظة من لحظات الزمن.. "الحاضر يختفي في عين اللحظة التي نحاول فيها أن نمسك به" (٤٦٦٤: ٤٣).. إن الحاضر لحظة من لحظات الزمن ولهذا فهو متناه "ليس يمكن لأي زمان أن يكون مكتفيًا بذاته. فلما كان زمنًا فإن فيه شيئًا ما يجذبه وراء ذاته في كل لحظة لا نحو المستقبل الذي لن يكون إلا زمنًا جديدًا وله نفس استحالة أن يكون مكتملاً بل نحو شيء لا يعود هو الزمن" (٤٦٦٤: ٣٧- ٣٨).. إن الزمن دائمًا عابر ومفلات ولكن إذا استطعنا أن نجعل الحاضر أبدًا استطعنا أن ننفذ من تناهينا .. ولكن ألا يوجد تناقض بين الحاضر والأبدية؟ إننا إذا جعلنا من الحاضر زمانًا ممتلئًا بالمستقبل والإيمان والواقعية الكاملة وحاملاً وحافلاً بالوجود الجديد استطعنا أن نديم من هذا الحاضر ونجعله أبديًا: «الحاضر يكون حقيقيًا لأن الأبد ينفذ من خلال الزمن ويعطيه حاضرًا حقيقيًا ونحن لا نستطيع أن نقول حتى (الآن) إذا لم يرفع الأبد (تلك اللحظة فوق الزمن المفلات العابر) (٤٦٦٥: ٤٤) وهذا ما جعل تيليش يتحدث عن امتلاء الزمن أو الحاضر الأبدي Kairos وشرط تحقق امتلاء الزمن أن نخرج من تناهينا ونطل على اللامتناهي: "ونحن نجد تجاوزًا ذاتيًا في كل وقت، انفتاحًا نحو الأبدي" (٤٦٦٤: ٣٩) وبهذا يطالبنا

تيليش بهجرةٍ زمنية تخرجنا من زماننا المقيد لنجعله زمنًا ممتلئًا كاملاً لنجعله أبدًا يحمل الجديد ويقهر القديم ويكون حيًا متصلاً. ولقد تنبه تيليش إلى هذه الهجرة الزمنية من مطالبة الرب إبراهيم أن يهجر وطنه، يقول تيليش في كتابه (عند التخوم): "قال الرب لإبراهيم: (اذهب من أرضك.. إلى الأرض التي أريك)[٢] إن الله الذي يطلب منه الكلمة هو إله الأرض الغريبة، إنه الإله الذي لا يرتبط بالأرض المحلية مثل الأرباب الوثنية بل هو إله التاريخ الذي يهتم بمباركة كل أجناس الأرض وهذا الله.. إنما يهدم كل قومية دينية .. وعلى المسيحي دومًا أن يترك بلده ويدخل في أرض سوف تتراءى له وعليه أن يثق في وعد متجاوز تمامًا .. إنه مطلب من أجل (الهجرة الروحية) والدرب إلى البلاد الغريبة قد يعني أيضًا شيئًا شخصيًا وباطنيًا تمامًا: التخلي عن الخطوط المتقبلة للإيمان والفكر وتجاوز حدود ماهو واضح والتساؤل الحاد الذي يفتح الطريق أمام الجديد.. وبكلمات نيتشه إنه التحرك إلى (أرض أطفالنا) والخروج من (أرض آبائنا وأمهاتنا) إنها هجرة زمانية لا جغرافية والأرض الغريبة تقوم في المستقبل، إنها الأرض التي (تتجاوز الحاضر)" (٤٦٦٢: ٩١- ٩٢) ويصبح الزمن الحقيقي بهذا عند تيليش زمن انتظارًا للجديد الذي يولد والأبدي الذي هو الحاضر ممتلئًا .. وهو ينفي عن الانتظار أي تعلق بالملكية، فالانتظار معناه (إلا) يملك وتمتلك في الوقت نفسه" (٤٦٦٥: ١٥١) وهذا ما يجعلنا أكثر قوة "إننا نكون أقوى عندما ننتظر عما عندما نمتلك" (٤٦٦٥: ١٥٣).

إن الوجود الذي هو قوة العدم والقلق، والحب الذي هو عين الوجود والذي هو قهر الانفصال عن طريق قوة باطنية فيه تتجاوز التناهي ونستهدف العدالة لخلق وجود جديد يخلق الحاضر الأبدي، إنما يقتضي شجاعة غامرة من الإنسان

٢. سفر التكوين: ١٢/ ١.

.. غير أن هذه الشجاعة هي من أجل تثبيت دعائم الوجود حتى لا تحدث الزعزعة ويفاجئنا الزلزال .. ومن أجل هذا كتب تيليش مؤلفه "الشجاعة من أجل الوجود" إنها شجاعة "بالرغم مما" يتهدد الوجود من أشكال العدم: "إن الشجاعة هي التأكيد الذاتي بالرغم من، بالرغم من ذلك الذي يميل إلى الحيلولة بين الذات وبين تأكيد ذاتها" (٤٦٥٧: ٣٢) ومرة أخرى يقول: "الشجاعة هي تأكيد الذات بالرغم من، وبصفة خاصة بالرغم من العدم" (٤٦٥٨: ٦٦) ويصف تيليش هؤلاء البواسل بقوله: "إن أولئك الذين يذكرون كممثلي تلك الأشكال للشجاعة يحاولون أن يتجاوزوا أنفسهم والعالم الذي يشاركون فيه لكي يجدوا قوة الوجود ذاته وشجاعة من أجل الوجود الذي هو فوق تهدم العدم" (٤٦٥٧: ١٥٥) وبتأكد الوجود الجديد من خلال فعل الشجاعة ينفذ الإنسان من تناهيه .. يقول في كتابه "الحب والقوة والعدالة": "الشجاعة تؤكد حضور اللامتناهي في كل شيء متناه" (٣٦٦٠: ٣٩) وهذه الشجاعة هي في الوقت نفسه تأكيد للقوة العقلية: "الشجاعة من أجل الوجود هي الشجاعة لتأكيد الطبيعة العقلانية للمرء ضد ماهو عرضي" (٤٦٥٧: ١٣) إن العقل إذن قوة تدبير وهذا ما التقطه تيليش من عند كل من الفيلسوفين اليونانيين هيرقليطس واكزينوفان.. يقول: "إن لوجس الوجود هو القوة التي تحفظ استمرار العالم وجعل المدينة حية عند هيرقليطس والعقل هو القوة الإلهية التي تدبر عجلة الوجود عند اكزيتوفان» (٤٦٦٠: ٢١).

إذن فلسفة تيليش تستهدف في المقام الأول تغيير الإنسان الجديد المتخلص من تناهيه والمطل على الأبدية.. من أجل هذا يدعو تيليش إلى ما يسميه بالاشتراكية الدينية .. إنها اشتراكية غير محصورة في البناء المادي بل تهتم بالبناء الروحي للإنسان .. وذلك لأنه "في الأساس القوى الاشتراكية يوجد

عنصر الأخرويات الدينية" (٤٦٦٤: ١١٢) .. إنه لايريد أن ينحصر الإنسان في تحقيق أهداف محدودة قصيرة المدى بل الهدف هو تأسيس الإنسان: "المصدر الهام للاشتراكية الدينية يكمن في جهد التغلب على عنصر اللإيمان في الاشتراكية الطوبية، الارتباط بالمتناهي والزماني إلغاء الحماسة الأخروية" (٤٦٦٤: ١٧٥- ١٧٦) .. إنها اشتراكية تستوعب الأبدي داخلها، تستوعب الحاضر الأبدي، الحاضر الممتلئ بالمستقبل، الحاضر المتكامل الحافل بالواقعية الإيمانية: "استنادًا لرأي الاشتراكية الدينية فإن الهدف الوحيد الذي يكمن لأملنا الأخروي أن يتطلع إليه هو أن الحكم المنطلق من الأبدي قد يترتب عليه تنظيم للحياة والمجتمع فيه يتم الاقرار بالاتجاه نحو الأبدي" (٤٦٦٤: ١٧٦) وهذه الاشتراكية الدينية يريد بها إنقاذ الطبقة العاملة من الإيمان بالاشتراكية المادية "الاشتراكية الدينية .. هي الشكل الضروري للنشاط المسيحي .. بين الطبقات العاملة" (٤٦٦٢: ٦٢) .. إنه يدرك روح الصراع في الرأسمالية "السوق الحر هو تجلي صراع المصالح، تجلي حرب الكل ضد الكل.. إنها نشاط باعثه دائمًا دافع البحث عن المصالح الفردية على حساب الآخرين" (٤٦٦٤: ١٠٩) لكنه لا يريد أن ينتقل من رأسمالية مادية إلى اشتراكية مادية لأنها ستكون أيضًا ـ كما يرى ـ حرب الكل ضد الكل .. فإن هدف تيليش إحداث الوحدة بين الطبقات: "إن تكوين الطبقات يعني انقطاعًا حادًا قد حدث في المجتمع الإنساني وإن التضامن أمام الأبدي قد دُمر تمامًا" (٤٦٦٤: ١١٠) وعلى هذا أصبحت الاشتراكية على حد قوله "شغلي الشاغل" (٤٦٦٤: ٨٠) ومن أجل تحقيق هذا الهدف لم يكتف تيليش بالدراسة النظرية للاشتراكية الدينية بل أراد أن يدخلها في دور عمل مع أصدقائه: "لقد التقينا بعد الثورة الروسية عام ١٩١٧ بقليل لبحث الدين والاشتراكية، وفي هذه الإجتماعات الأولى أصبح واضحًا أن مشكلتنا الرئيسية

كانت علاقة الدين بنوع من الطوبوية الاجتماعية. وعند ذياك الوقت إستخدمت لأول مرة مفهوم الحاضر الأبدي أو امتلاء الزمن Kairos الوارد في العهد الجديد والذي باعتباره مفهومًا يقف على التخوم بين الدين والاشتراكية كان العلاقة الكبرى للاشتراكية الدينية الألمانية. ومفهوم امتلاء الزمن يدل على أن الكفاح من أجل نظام اجتماعي جديد لا يمكن أن يفضي إلى نوع التحقق المعبر عنه بفكرة مملكة الرب، بل أن زمنًا محددًا ومهمات خاصة مطلوبة حيث أن جانبًا خاصًا من مملكة الرب أصبح مطلبًا وتوقعًا لنا .. وهكذا فإن قرار أن يكون الإنسان اشتراكيًا دينيًا قد يكون قرارًا من أجل مملكة الرب بالرغم من أن المجتمع الاشتراكي هو بالتأكيد بعيد عن مملكة الرب" (٤٦٦٢: ٧٨- ٧٩) وتيليش يرى أن للدين وظيفة هي تجديد الوجود: "الدين هو حالة الوجود وقد التقطته قوة الوجود ذاته" (٤٦٥٧: ١٥٦) وعلى هذا الأساس يصل إلى الاشتراكية الدينية ولها رسالة سلبية هي أن "تحاول أن تبين أن الرأسمالية والقومية هما قوتان شيطانيتان طالما أنهما مدمران وخلاقان في الوقت نفسه" (٨٠:٤٦٦٢) ولها رسالة إيجابية: "يجب أن تفهم الاشتراكيةالدينية على إنها اشتراكية متجهةنحو التنظير الديني الجديد. إنها أكثر من مجرد مذهب اقتصادي جديد فهي فهم شمولي للوجود، إنها شكل تنظيري ديني مطلوب ومتوقع من امتلاء زماننا" (٤٦٦٢: ٨١) وعلى هذا هاجم تيليش الأغنياء المنحصرين في تناهيهم ويرى أن الفقراء ينفذون من هذا التناهي وفي هذا يقول عن المسيح: "لقد أثنى على الفقراء بقدر ماهم يعيشون في عالمين (اثنين) العالم الراهن والعالم القادم وهو يهدد الأغنياء طالما أنهم يعيشون في عالم واحد" (٤٦٦٥: ٣٥- ٣٦) لقد أصبحت الاشتراكية الدينية عنده هي الدين لأن "فلسفة الدين عندي تظل على التخوم بين اللاهوت والفلسفة، وأنا حريص على ألا أفقد أحدهما في الآخر" (٤٦٦٢: ٥٢) ومن أجل هذا أراد أن

يصالح الفلسفة مع الدين ولكن لصالح الفلسفة باعتبار الفلسفة - في رأيه - دينًا يستهدف خلق الإنسان وتجديده "إن أي إنسان يقف عند التخوم بين اللاهوت والفلسفة يجب بالضرورة أن يطور تصورًا واضحًا للعلاقة المنطقية بينهما .. وكان شغلي الشاغل التساؤلات: كيف يمكن للاهوت أن يصبح علمًا بمعنى النظرة الكلية للعالم؟" (٤٦٦٢: ٥٥) وهو يوجه كلماته للقلة القادرة على زعزعة الأساسات وخلق الجديد "لقد شعرت دائمًا بأنه يجب أن توجد قلة قادرة على تسجيل زعزعة الأساسات - قادرة على وقف هذه الزعزعة وتكون قادرة فوق كل شيء على النطق بماتعرف لأنها من الشجاعة الموقوف في وجه عداوة الكثرة التي لا يمكن تجنبها، ولهذه القلة تتوجه إليهم كلماتي بصفة خاصة"(٤٦٦٥: ١٨٠) ولقد وضح جون ماكويري طبيعة الوجود الجديد الذي يدعو إليه بول تيليش فقال: "الوجود الجديد هو القوة من وراء الإنسان التي تلئم الصراعات الوجودية وتقهر كل خطيئة باعتبارها اغترابًا عن نفسه وعن الآخرين وعن أساسه" (٣٨٨٣: ٣٦٨- ٣٦٩).

وهذه الفلسفة، هذا الدين، يستهدف خلاص الإنسان.. يقول تيليش: "يقول الرب" (العالم سوف ينهار لكن خلاصه ليس له حد) وهذا هو البديل عما يدعو إليه الأنبياء. وهذا ما سوف يسميه (الدين) أو بدقة أكثر، الأساس الديني لكل الأديان (٤٦٦٥: ٢٠) ويقول في كتابه (الموقف الديني): "الدين يتناول علاقة الإنسان بالأبدي" (٤٦٦٤: ٣٦) ولهذا يقول ريتشارد تيبور مترجم كتاب تيليش (الموقف الديني) إلى الإنجليزية في مقدمته "ليس هذا كتابًا عن دين الكنائس، بل هو محاولة لتفسير الموقف المعاصر بكامله من وجهة نظر إنسان يظل يتساءل دائمًا عن الإيمان الأساسي المعبر عنه في الأشكال التي تتخذها الحضارة" (٤٦٦٤: ٩) وبهذا الفهم

للدين يصل إلى فهم جديد لله .. إن الله لما كان ليس له كفوًا أحد فهو إذن ليس شيئًا .. إنه اللامتناهي و "بأن اسم ذلك الأساس اللامتناهي والذي لا يستنفذ للتاريخ هو الله" (٤٦٦٥: ٦٥) .. ولما كان لا متناهيًا فإن "الله الحقيقي يجب أن يكون سيد التاريخ" (٤٦٦٥: ٣٧) والله كله عمق: "إن العمق هو ما تعنيه كلمة الله" (٤٦٦٥: ٦٣) ولما كانت الأشياء نمتلكها أو نحاول أن نمتلكها ولما كان الله ليس شيئًا فإن الله لا يدخل في نطاق ملكيتنا: "إنه الله بالنسبة لنا طالما أننا (لا) نمتلكه" (٤٦٦٥: ١٥٢) ومالا نمتلكه هو الوجود الكلي: "التأكيد الأول الذي يجب طرحه عن الله هو أنه الوجود ذاته" (٤٦٦٠: ١٠٧) وهكذا يبدأ تيليش رحلته من الوجود لينتهي إلى الوجود ولكن في ضوء جديد: "إنه الوجود الذي ينصب للوجود .. إنه الوجود الذي يحررنا من تناهينا ويحررنا من أجل أن ننصت لصوت أنفسنا فقط .. بل يحررنا لنصل إلى حب الإنصات وإلى الإنصات المحب" مامن علاقة إنسانية وخاصة العلاقة الصحيحة تكون ممكنة بدون الإنصات المتبادل" (٤٦٦٠: ٨٤) وهذا إيمانًا منه بالإنسان: "من تربة الأرض الخصبة تولد كائن وتغذي كان قادرًا على أن يجد مفتاحًا لأساس كل الكائنات وهذا هو الإنسان" (٤٦٦٥: ١٣).

"إن هذه الحرية هي حرية الحب .. الحب الملئ بالقوة لتحقيق العدالة وهو حي يزلزل .. بخلع الأساسات البالية ويدكها ويخلق الوجود الجديد: "أن كل الأشياء وجميع الناس يناوننا بأصوات خافتة أو عالية. إنهم يريدوننا أن ننصت إليهم. إنهم يريدوننا أن نتفهم مطالبهم الباطنية، تفهم عدالتهم في الوجود أنهم يتطلبون العدالة منا ولكننا لا نستطيع أن نعطيها لهم إلا من خلال الحب الذي ينصت" (٤٦٦٠: ٨٤).

المراجع

الكتاب المقدس:

2492 -------- :

3883 Macqnarrie, J.: Twentieth Century Religions Thought.

4627 Tillich, P. : Courage to Be

4660 Tillich, P. : Love, Power, Justic

4662 Tillich, P. : on the Boundary

4664 Tillich, P. Religious Situation

6662 Tillich, P. : Shaking of the Foundations

اقتراحات بقراءات

1965 Addms, Y.L,: Paul Tillich's Philosophy of Culture, sclence and Religion

1966 Unhjem, A.:

Dynamics of Doubt. A Preface to Tillich.

1968 Rowe, W.L,:

Religion, Symbols and God:

Philosophical Study of Tillich

1969 Scharlemann, R.P.:

Reflection and Doubt in thought of Paul Tillich.

الحب والقوة والعدالة

ليس ثمة ماهو أكثر زيفاً من أن تقول لأمرئ ما: أن الحب يربط بيننا. من ثم فما من حاجة تدعونا إلى أن تقيم صرح العدالة بساحتنا، لأن الحب يحب العدالة، إن مثل هذا الاسلوب يستخدمه أولئك الذين يرغبون في تفادي الالتزامات المرتبطة باقرار العدالة ولا يقول به إلا الطغاه في مواجهة رعاياهم، وحتى إن لم يقولوا به فإنهم يتصرفون وفق مقتضياته، إنها طريقة حاذقة في محاولة تجنب المسئولية والانضباط اللذين تفرضهما العدالة.

بول تيليش

١ المشكلات، ضروب الخلط، المنهاج

المشكلات الداخلية للحب، والقوة، والعدالة

ليس بوسع المرء أن يعمل بصورة بناءة في مجال علم اللاهوت أو الفلسفة دون أن يواجه في كل خطوة يخطوها المفاهيم التي تشكل موضوع هذا الكتاب، أي الحب، القوة، العدالة، فهي تطالعه عند كل منعطف حاسم في عقيدة الإنسان، في علم النفس، وعلم الاجتماع، وهي تحتل مكانة جوهرية في فلسفة الأخلاق والقانون وتتخذ أبعادًا حاسمة في النظرية السياسية والمنهاج التربوي، إنها مفاهيم لا يمكن تجنبها حتى في إطار الطب والطب العقلي، وتتمتع هذه المفاهيم كل منها في ذاتها وفي علاقتها جميعًا أحدها بالآخر بأهمية مطلقة، وهكذا فإنه من الضروري جعلها موضوعًا لبحث خاص وأن يكن ذلك مستحيلاً بصورة تقريبية ذلك أمر ضروري لأنه ما من تحليل أو خلاصة في أي من المجالات التي ترد فيها هذه المفاهيم يمكنه تجنب الإشارة إليها بشكل له أهميته وغالبًا طابعه الحاسم، إلا أن ذلك أمر مستحيل تقريبًا لأنه ليس هناك من يمكن أن يكون خبيرًا في كافة المجالات التي تؤدي فيها هذه المفاهيم دورًا متميزًا، وعلى هذا فإن المرء يتعين عليه أن يتساءل عما إذا كان هناك معنى غائر هو بمثابة الجذر المشترك لهذه المفاهيم يحسم استخدامها في المواقف

المختلفة التي تنطبق فيها، ومثل هذا المعنى الأساسي يمكن تتبعه من خلال تعدد المعاني التي يمكن استمدادها منه على هذا النحو فإن البحث عن المعنى الأساسي للحب، القوة، والعدالة بصورة مفردة يتعين أن يكون مهمتنا الأولى وينبغي أن نقوم به كجزء من البحث عن المعنى الأساسي لكافة هذه المفاهيم الماثلة بصورة شاملة في المواجهة المعرفية للإنسان مع عالمه. ويطلق على هذه المفاهيم تقليديًا أسماء المباديء، العناصر الهيكلية، وكليات الوجود، وبعد تطوير تلك المفاهيم مهمة الأنطولوجيا، فالأنطولوجيا هي الطريقة التي يمكن من خلالها العثور على المعنى الجذري لكافة المباديء وكذلك المفاهيم الثلاثة لموضوعنا، وذلك هو الدرب الذي أعتزم إجتيازه في هذا الفصل والفصول التالية، لسوف نتساءل على صعيد أنطولوجي عن المعنى الجذري للحب، للقوة، وللعدالة، وإذا ما قمنا بهذا فقد لا نكتشف المعاني الخاصة لهذه المفاهيم فحسب وإنما كذلك علاقتها الهيكلية أحدها بالآخر وبالوجود باعتباره وجودًا، وإذا ما استطعنا تحقيق هذه المهمة فسيكون بوسعنا أن نصدر حكمنا على الطرق العديدة التي تمر بها التعريف بالمشكلات الجوهرية وكذلك بالعلاقات الطبيعية للمفاهيم الثلاثة وسنغدو قادرين على أن نقدم لأنفسنا إيضاحًا أكثر تعمقًا للعلاقة المشتركة بينها.

غير أن العائق الذي يكاد أن يكون من المستحيل إجتيازه إنما يضعه أمامنا تعدد المعاني التي إستخدمت بها مفاهيم الحب، القوة والعدالة، وكذلك الوضعية الحافلة بالإضطراب لطرح كل من هذه المفاهيم والوضعية الإكثر إضطرابًا للعلاقات المتشابكة بينها، ورغمًا عن هذا فإن علينا أن نقدم على المحاولة، ويتعين باديء ذي بدء أن نلقي نظرة عجلى على ضروب الخلط التي ستواجهنا لدى كل خطوة نخطوها في دراستنا.

من الأمور غير المألوفة أن يضع الكاتب كلمة «خلط» في عنوان أحد فصول كتاب له، ولكن إذا ما تعين على المرء أن يكتب عن الحب، القوة والعدالة، فإن ما ننظر إليه كأمر غير مألوف يصبح أمرًا طبيعيًا، وليس هناك مجال تمس فيه الحاجة إلى تحذير وعون دارس علم دلالات الألفاظ وتطورها كأدغال التضارب التي نمت من خلال إفتقاد الضبط المفاهيمي وتدفق الاتجاه الإنفعالي في الساحة التي تحيط بها مفاهيم الحب، القوة، والعدالة، وبعض ضروب الخلط تلك داخلية كما أن البعض الآخر يرجع إلى العلاقات بين هذه المفاهيم.

رغمًا عن كافة عمليات إساءة الإستخدام التي يتعرض لها لفظ الحب في الأدب وفي الحياة اليومية فإنه لم يفقد شحنته الإنفعالية، فهو ينقل لنا لدى إستخدامه شعورًا بالدفء، بالعاطفة، بالسعادة، وبالتحقق، وهو يستحضر في الذهن الماضي ويعكس الحاضر أو يستشرف المستقبل في بعد محدد قوامه المناسبات التي أحب فيها المرء أو كان محبوبًا، وهكذافإن معناه الجذري فيما يبدو يتمثل في حالة إنفعالية لا يمكن ـ شأن كافة الإنفعالات ـ تحديدها بدقة وأن كان يتعين وصفها في ميزاتها وتعبيراتها كما أنها ليست موضوعًا يتعلق بالنية أو يطلب وإنما هو يحدث ويعطي وإذا كان الأمر كذلك فإن الحب يمكن أن يتم الإبقاء عليه في مجال العواطف كما أن بالوسع كعاطفة بين العواطف الأخرى وذلك على نحو مافعل سبينوزا عن سبيل المثال، لكن من الأمور ذات الأهمية أن سبينوزا يتحدث في سياق فقراته الختامية حول طبيعة المادة الإلهية والطرق العديدة التي من خلالها يساهم الإنسان في تلك المادة ـ عن الحب العقلي للإنسان تجاه الله باعتباره الحب الذي يحب به الله ذاته، وبتعبير آخر فإن سبينوزا يرتقي بالحب من المجال الإنفعالي إلى المجال الأنطولوجي، ومن

المعروف تمامًا أن الحب قد قام بدور أنطولوجي جوهري منذ أمبيدوكليس، أفلاطون، أوغسطين، بيكو وحتى هيجل وشيلنج والفلسفة الوجودية وعلم نفس الأعماق.

هناك تفسير آخر للحب لا يمكننا أن نعده إنفعاليًا أو أنطولوجيا هو التفسير الأخلاقي، فكلمة الحب تربط في أحد النصوص الحاسمة في اليهودية والمسيحية والحضارة الغربية بأسرها بصيغة الأمر، فالوصية الكبرى في الوصايا العشر تطلب من كل إمرءٍ الحب الشامل لله وحب جاره وفقًا لدرجة التأكيد الذاتي الطبيعي للإنسان، وإذا كان الحب إنفعالاً فكيف يمكننا أن نطلبه؟ ذلك أن الانفعالات ليست موضعًا للطلب فنحن لا نستطيع أن نطالب أنفسنا به، وإذا ما جربنا ذلك فإن عنصرًا مصطنعًا سيبرز مفصحًا عن سمات ما تعين قمعه في اصطناع الانفعال، وإذا ما أفرز الشعور بالندم بصورة مقصودة فسيخفي الرضا عن الذات على نحو معاكس لرغبات المرء، وإذا ما افرز الحب عمدًا فسيفصح عن اللامبالاة والعداء رغمًا عن رغبة المرء وذلك يعني أن الحب كعاطفة لا يمكن أن يكون موضع طلب وأما أن الحب هو شيء آخر غير العاطفة يبرر كلاً من تفسيريه الأنطولوجي والأخلاقي، ولربما تعتمد الطبيعة الأخلاقية للحب على طبيعته الأنطولوجية وتحصل الطبيعة الأنطولوجية للحب على مقوماتها من خلال طابعه الأخلاقي، ولكن إذا ما كان ذلك كله صحيحًا - وهو ما سنحاول أن نثبته - فإن سؤالاً يثور حول كيفية ارتباط هذه التفسيرات للحب بحقيقة أن الحب يظهر في شكل أقوى العواطف إغراقًا في الطابع الانفعالي.

غير أن هذا السؤال لا يمكن أن نجد إجابة عنه دون بحث مجموعة أخرى من المشكلات التي لا تتسم فحسب بالأهمية البالغة في ذاتها وإنما هي كذلك قد فرضت ذاتها لتحتل مركز الصدارة من الاهتمام في مجال الدراسات

اللاهوتية والأخلاقية في العقود الأخيرة. وفي هذا المجال تستأثر بإهتمامنا مسألة سمات الحب، وتجد أنه في المناقشة العامة التي دارت حول التمييز بين العشق والمحبة في إطار رمزية عصر النهضة تدعى سمات الحب أنماطًا للحب وفي المجالات المتطرقة ينفي المرء أن كلمة «الحب» ذاتها ينبغي أن تستخدم حيال تلك الأنماط المتناقضة، ولكني أدركت خلال إعدادي لهذا الكتاب أنه ليست هناك أنماط للحب وإنما هناك سمات للحب حيث أن السمات المختلفة ماثلة بشكل أو بآخر في كل تصرف قوامه الحب، إلا أن هذا الإدراك لا يجعل التمييز بين سمات الحب أمرًا أقل أهمية وإذا ما تعين على المرء - على نحو ما سأشير إليه فيما بعد - أن يميز بين السمات المتعلقة بطاقة الحياة وبالعشق وبالمحبة فإن عليه أ، يتساءل: كيف ترتبط هذه الجوانب أحدها بالآخر؟ وماهو المقصود إذا ما تحدث المرء عن الحب دون إيضاح لسماته، وأي سمة للحب تتناسب مع الوصية الكبرى؟ وأي سمة تتلاءم مع الطابع الانفعالي للحب؟

حينما تستخدم كلمة «الحب» فإن المرء يتحدث كذلك عن حب الذات، فكيف يرتبط حب الذات بسمات الحب وبطابعه الأنطولوجي والأخلاقي؟ إن على المرء أن يتساءل بادئ ذي بدء عما إذا كان حب الذات مفهومًا له معناه على وجه الإطلاق، وباعتبار أن الحب يفترض بصورة مسبقة انفصالاً بين الذات المحبة وموضوع الحب فإن المرء يتساءل هل هناك مثل هذا الإنفصال في بناء الوعي بالذات؟ إن الشك يراودني إلى حد كبير فيما يتعلق بحجية إستخدام إصطلاح «حب الذات»، وفي حالة استخدامه يعتريني الشك حول حجية استخدامه فأي معنى باستثناء المعنى المجازي، وبالإضافة إلى هذا السؤال الذي يدور حول الجانب الاصطلاحي فإن على المرء أن يتساءل كيف ترتبط السمات المختلفة للحب بما

يسمى مجازًا بحب الذات وكيف يرتبط حب الذات بالطبيعة الأخلاقية والأنطولوجية للحب.

وتقابل هذه الدراسة للمشاكل وضروب الخلط التي ترتبط باستخدام اصطلاح «الحب» ودراسة تعادلها لضروب الخلط والمشكلات المتعلقة بالمناقشة العامة لمفهوم القوة، وبوسعي هنا أن أقص نادرة لها معناها الرمزي الذي يتجاوز دلالتها التحليلية فقد تلقيت (لدى حضوري إلى الولايات المتحدة لإلقاء محاضرات في الفلسفة) تحذيرًا عن الإعلان عن إلقاء محاضرة عن «الحب، القوة، والعدالة، في الولايات المتحدة لأن القوة ستفهم باعتبارها الطاقة أي نتاج شركات الطاقة الكهربائية بطرق رخيصة بتنظيم استغلال الأنهار على ماهو متبع في نموذج هيئة وادي تنسبي، والقوة بالمعنى الذي تفترضه هذه النادرة بصورة مسبقة هي الطاقة الكهربائية وبالمثل يمكن تطبيق اصطلاح القوة على كافة المصادر الطبيعية رغمًا عن أن علم الطبيعة النظري قد تخلص من هذا الرمز المجسم وأحل محله معادلات رياضية ولكن علم الطبيعة الحديث ذاته يتحدث عن مجالات القوى ليوضح الهياكل الأساسية للعالم المادي، وذلك على الأقل مؤشر للأهمية التي يتمتع بها اصطلاح «القوة» حتى في إطار أكثر التحليلات تجريدًا للوقائع الطبيعية.

يدرك علماء الطبيعة عادة حقيقة أنهم يستخدمون مجازًا تجسيديًا حينما يستعملون اصطلاح «القوة» فالقوة كلية إجتماعية وقد انتقلت من عالم الإجتماع إلى مجال الطبيعة (تمامًا كما هو الحال بالنسبة لإصطلاح القانون على نحو ما سنرى فيما بعد) ولكن كلمة «مجاز» هنا لا تحل المشكلة، فعلينا أن نتساءل كيف يمكن أن يستخدم كل من علم الطبيعة وعلم الإجتماع نفس الكلمة، «القوة»؟ لابد أن هناك نقطة تلاقي بين الهيكل الإجتماعي والهيكل الطبيعي للعالم،

ونقطة التلاقي تلك ينبغي أن تكون واضحة في الاستخدام المشترك لإصطلاح «القوة» إلا أن هناك طريقة واحدة فحسب لاكتشاف المعنى الجذري للقوة التساؤل عن أساسها الأنطولوجي، وذلك هو بالطبع أحد أغراض هذا الكتاب.

وفي المجال الإجتماعي نجد أن معنى القوة يثقله ضرب آخر من الغموض هو العلاقة بين القوة power القواعد الضاغطة force، ويقتصر هذا الازدواج تقريبًا على المجال الإنساني، ففي الإنساني وحده أي في الكائن الذي تتمثل طبيعته في الحرية المتناهية نجد أن التمييز بين القوة والقوة الضاغطة له معناه، إن المرء يتحدث عن «سياسات القوة» وغالبًا ما يفعل المرء ذلك بنوع من الغضب الأخلاقي ولكن ذلك لا يعدو أن يكون نتيجة لضرب من الخلط المحض، فالسياسة وسياسات القوة ليست إلا شيئًا واحدًا، إذ ليست هناك سياسة دون قوة سواء في إطار الديمقراطية أو الدكتاتورية، وسياسات القوة إنما تشير إلى نفس الواقع ولا يهم في هذا المجال أي الإصلاحيين نستخدمه، إلا أن إصلاح «سياسات القوة» يستخدم لسوء الطالع في مجال نمط خاص من السياسات أي ذلك النمط الذي تنفصل فيه القوة عن العدالة والحب وتتطابق مع الإرغام، وقد تحقق هذا الخلط لأن هناك حتمًا عنصرًا قهريًا في واقعة القوة، ولكن ذلك عنصر واحد فحسب وإذا ما أخضعت القوة له وفقدت شكل العدالة مادة الحب فإنها تدمر ذاتها وتدمر السياسات التي تؤسس عليها، والتوغل وصولاً إلى الجذر الإنطولوجي للقوة يمكنه وحده أن يتغلب على ضروب الغموض في العلاقة بين القوة والإرغام.

وإذا ما قمنا بالتمييز بين القوة والإرغام فإن التساؤل يثور حول ماإذا كانت هناك قوة لا هي بالطبيعة ولا بالسيكولوجية وإنما هي قوة روحية، إن الإرغام يستخدم كلاً من الوسائل الطبيعية والسيكولوجية لممارسة القوة وبصورة تصل إلى

سمتها في الوسائل الإرهابية للدكتاتورية، أما في القوة الروحية فليس هناك أي إرغام يفترض بصورة مسبقة، ورغمًا عم ذلك فإن المرء يفترض أن القوة الروحية هي الأعظم أي أنها القوة المطلقة، والمرء يفترض أن القوة الروحية هي الأعظم أي إنها القوة المطلقة، والمرء يفترض ذلك حينما يقول بأن الله روح، والسؤال الآن هو: كيف تمارس القوة الروحية عملها وكيف ترتبط بالقوة الطبيعية والسيكولوجية وكيف ترتبط بالعنصر الإرغامي للقوة؟

لقد ناقش الناس عبر مئات السنين معنى المفهوم الثالث الذي نهتم به أي العدالة، ومنذ أقدم العصور وجدت العدالة رموزًا لها في الأساطير والشعر والنحت والعمارة، ورغمًا عن ذلك فإن معناها ليس مما يخلو من الغموض. بل الأمر على العكس من ذلك، فيبدو أن المعنى القانوني للعدالة يناقضه المعنى الأخلاقي ويبدو أن المعنى القانوني والمعنى الأخلاقي يتضاربان مع المعنى الديني لها، ويبدو أن العدالة القانونية والاستقامة الأخلاقية والتبرير الديني تتصارع أحداها مع الأخرى، ويتحدث أرسطو عن العدالة باعتبارها تناسبًا سواء في التوزيع للعائد أو في فرض العقاب وذلك يثير مشكلات عد،، فأولاً يتعين أن يتساءل المرء عما إذا كان إصطلاحًا «العدالة التوزيعية» و «العدالة العقابية» يشكلان تمييزًا صحيحًا. إن العدالة التوزيعية تقدم السلع لكل إمرءٍ وفقًا لمطلبه العادل الذي تحسمه المكانة التي خلعها عليه مصيره التاريخي في الكون والمجتمع من ناحية ومزاياه في تحقيق مكانته تلك وإمكاناتها من ناحية أخرى، وتحل العدالة العقابية بساحته إذا ما تدنى بوضعيته وبمقتضياتها العادلة من خلال عدم تحقيق إمكاناتها أو بالتصرف على نحو مضاد للنظام الإجتماعي أو الكوني الذي تضرب وضعيته جذورها فيه، عندئذ تظهر العدالة العقابية كعقاب وتطرح مشكلة معنى

العقاب وعلاقته بالعدالة، هل العقاب هدف في ذاته تقرره العدالة العقابية أم أنه المقتضى السلبي للعدالة التوزيعية التي تتولى حسمه؟ إن البحث الأنطولوجي للعدالة يمكنه وحده أن يقودنا للوصول إلى إجابة، والأمر ذاته ينطبق على معنى العدالة باعتبارها تناسبًا، ويفترض إصطلاح «العدالة النسبية» درجات من المطالب المبررة، إنه يفترض بصورة مسبقة هيكلاً هرميًا للمكانة والمطالب لتحقيق التوزيع العادل، ومن ناحية أخرى فإن كلمة «العدالة» تفرض عنصرًا من عناصر المساواة، كيف يرتبط العنصر الهيكلي الهرمي في العدالة النسبية بعنصر المساواة فيها؟ وتغدو المسألة أكثر صعوبة إذا ما بحثنا حقيقة أن مكانة كائن مافي الكون والمجتمع تخضع لتغيرات مستمرة، ويبدو أن الطابع الديناميكي للحياة يستبعد مفهوم المطلب العادل، هل هناك نمط للعدالة يتجاوز ويقيد نوعية العدالة التي تناولها أرسطو بالإيضاح؟ وهل يمكن أن ينتقل العنصر النسبي إلى النمط الديناميكي أخلاق العدالة؟ إن ذلك يتطلب مجددًا افتراضات عن العلاقة بين الطابع الاستاتيكي والطابع الديناميكي للكائن، إنه يتطلب افتراضات أنطولوجية.

إن أيًا من المفاهيم الثلاثة أي الحب، القوة، والعدالة لا يمكن تعريفه أو إيضاحه أو فهمه في معانيه المختلفة دون تحليل أنطولوجي للمعاني الجذرية لكل منها، إن أيًا من ضروب الخلط والغموض في استخدام المفاهيم الثلاثة لا يمكن إزالته كما لا يمكن حل أي من المشاكل الجوهرية الكامنة فيها دون إجابة على السؤال: كيف يضرب الحب، القوة، والعدالة جذورها في طبيعة الوجود باعتباره كذلك.

مشكلات العلاقات بين الحب، والقوة، والعدالة

إن لضروب الغموض في معنى الحب، القوة، والعدالة آثارًا مثيرة للخلط كما أنها تفرز مشاكل جديدة بمجرد بحث العلاقة بين المفاهيم الثلاثة، وغالبًا ما تتم المقابلة بين الحب والقوة على نحو تتم من خلاله المطابقة بين الحب وتسليم القوة وكذلك المطابقة بين القوة ونكران الحب، هكذا يوضح الحب الذي يفتقد القوة في مواجهة القوة المجردة من الحب، وذلك بالطبع أمر لا يمكن تجنبه إذا ما فهم الحب من جانبه العاطفي وإذا ما فهمت القوة من جانبها الإرغامي لكن مثل هذا الفهم أمر خاطئ يعكس خلطًا واضحًا، وقد كان هذا الخطأ في التفسير هو الذي دفع فيلسوف «إرادة القوة» (أي نيتشه) إلى أن يرفض بصورة متطرفة الفكرة المسيحية عن الحب، وذلك هو ذات الخطأ في التفسير الذي دفع علماء اللاهوت المسيحي إلى رفض فلسفة نيتشه حول «إرادة القوة» باسم الفكرة المسيحية للحب، وفي كلتا الحالتين نجد افتقادًا لأنطولوجيًا للحب وفي الحالة الثانية تتم مطابقة القوة مع القهر الإجتماعي، وفي نفس هذه الفترة سادت مجال علم اللاهوت البروتستانتي المدرسة اللاهوتية التي شاد صرحها البريخت رايتشل، وقد حدا التحيز المناهض للميتافيزيقا الخاص بهذه المدرسة بأعضائها إلى المقابلة بين حب الله وقوته بطريقة تختفي معها القوة بصورة فعلية ويصبح الله متطابقًا مع الحب بمعناه الأخلاقي، وقد كانت نتيجة ذلك وحدانية أخلاقية تهمل بصورة كلية تقريبًا الغموض والجلال الآلهيين، ونحو تصور الله باعتباره قوة الوجود باعتبار أن هذا القصور بدعة وثنية، لقد حلت عري الرمزية الثالوثية، وحولت مملكة الرب إلى المثال الأعلى لمجتمع أخلاقي، لقد استبعدت الطبيعة لأن القوة تم استبعادها، ويرجع استبعاد

القوة إلى استبعاد مسألة الوجود، ذلك أنه إذا طرحت مسألة الوجود على مائدة البحث ونظر إلى مفاهيم كالحب والقوة في ضوء المسألة الأنطولوجية فإن وحدة معانيها الجذرية ستبدو جلية، إلا أن الأمر الأكثر أهمية من ذلك يتمثل في المشاكل في إطار الأخلاقيات الإجتماعية وهي المشاكل التي تنشأ من المواجهة بين الحب والقوة، وبوسع المرء أن يقول أن الأخلاقيات الإجتماعية البناءة مستحيلة طالما أن القوة ينظر إليها من خلال عدم الثقة وطالما أن الحب يتم التدني به إلى سمته العاطفية أو الأخلاقية، إن مثل هذا التقسيم يؤدي إلى فصل ماهو سياسي عما هو ديني وماهو أخلاقي وكذلك إلى سياسات قوامها القهر المحض من الجانب السياسي، إن الأخلاقيات الإجتماعية البناءة تفترض أن المرء يعي عنصر الحب في هياكل القوة وعنصر القوة الذي يصبح دونه استسلامًا حافلاً بالفوضى، إن التحليل الأنطولوجي للحب والقوة هو الذي يتعين أن يفرز هذا الوعي.

تميز المشكلات وضروب الخلط التي تسم مناقشة الحب في علاقته بالقوة، مناقشة الحب كذلك في علاقته بالعدالة بنفس القدر، إن المرء عادة لا يقارن الحب بالعدالة على النحو الذي يقابل من خلاله بين الحب والقوة، ولكنه من المعقول بصفة عامة يضيف شيئًا إلى العدالة لا يمكن للعدالة أن تكتسبه بذاتها ويذهب المرء إلى القول بأن العدالة تقتضي أن توزع ثروة موروثة في شكل أنصبة متساوية على أولئك الذين لهم نفس الحق القانوني، ولكن الحب قد يحدو بأحد الوراثة إلى التخلي عن حقه لوارث آخر من بين الورثة، وفي هذه الحالة فإنه يتصرف على نحو لا تقتضيه العدالة وإن كان الحب قد يتطلبه، إن الحب يتجاوز العدالة، وذلك يبدو بالغ الوضوح لكنه ليس كذلك حقًا، فإذا كانت العدالة لا تقتصر على التوزيع النسبي فإن التصرف بالتخلي عن الحق قد يكون عملاً قوامه

العدالة اللانسبية أو قد يكون عملاً مداره إلحاق الظلم بذات المرء كما نشاهد في الفصل الأول من مسرحية «الملك لير» لوليم شكسبير حين يتخي لير عن كافة سلطانه لبناته، إن العلاقة بين الحب والعدالة لا يمكن أن تفهم من خلال كون الحب إضافة للعدالة لا تغير طابعها، إن أنطولوجيا للعدالة هي وحدها التي يمكن أن توضح العلاقة الحقة بين المفاهيم الجذرية، لتأخذ مثالاً آخر يوضح وجهة النظر تلك، فقد يقول رجلٍ لآخر: «إنني أعرف العمل الإجرامي الذي إقترفته، ووفقًا لما تقتضيه العدالة يتعين على أن أسلمك لتحاكم ولكنني أطلق سراحك بسبب حبي المسيحي لك»، وقد يدفع الشخص من خلال هذا التساهل الذي يطابق بطريق الخطأ بينه وبين الحب وإنما الظلم الذي تقنعه النزعة الإنفعالية، ولربما كان من الممكن إنقاذه لو أنه حوكم عقب خطأه الأول، وفي هذه الحالة فإن ذلك التصرف وقوامه الإلتزام بالعدل كان من شأنه أن يكون تصرفًا قوامه الحب، وفي اللاهوت التقليدي نجد أن التوتر بين مفهومي الحب والعدالة يتجسد من خلال الرمز في مبدأ التوبة على نحو ماطوره أنسيلم أوف كانتربري، يذهب أنسيلم إلى القول بأن الله ذاته يتعين أن يجد طريقة لتجنب نتائج عدالته العقابية التي تتضارب مع حبه الرحيم، إنه يخضع لقانون العدالة الذي سنه هو ذاته، وهذا القانون يقضي بالموت الأبدي لكافة البشر رغمًا عن رغبة الله في إنقاذ الإنسان من خلال الحب الإلهي، وقد تمثل الحل في الموت الإحلالي الذي يتم دون استحقاق لليسوع الذي يضم الله والإنسان، وعلى الرغم من الضعف اللاهوتي لهذا المبدأ فقد ظل المبدأ السائد في المسيحية الغربية بسبب قوته السيكولوجية، إنه يقتضي القول بالرؤية الأنطولوجية التي من الواضح أنه يناقضها والتي تتضمن أن الحب يتعين بصورة مطلقة أن يحقق العدالة ليكون حقيقيًا وأن العدالة ينبغي أن تسمو إلى الوحدة مع الحب لتفادي الظلم أو الدمار

الأبدي، ولكن ذلك ليس واضحًا في الشكل القانوني الذي تطور المذهب في إطاره.

ثمة نقطة أخرى تبدو فيها جلية إستحالة تطبيق «نظرية الإضافة» الخاصة بالحب والعدالة، وهذه النقطة تتمثل في العلاقة بين الحب والعدالة وبين الموقف المحدد أو المتعين، فالعدالة يعبر عنها في مباديء وقوانين لا يمكن لأي منها أن يتصاعد إلى فرادة الموقف المعين، وكل قرار يقوم على أساس الصياغة المجردة للعدالة وحدها هو قرار ظالم بصورة جوهرية ولا منجاة منها، فالعدالة يمكن الوصول إلى رحابها فحسب إذا ما قبل كل من طلب القانون المطلق والموقف الخاص وتم إضفاء الفعالية عليهما فيما يتعلق بالموقف التعين، ولكن الحب هو الذي يخلق المشاركة في الموقف المتعين، وسيكون من الخطأ كلية القول بأن الحب ينبغي أن يضاف إلى العدالة إذا ما أردنا الوصول إلى عبقرية الموقف لأن ذلك سيعني أن العدالة باعتبارها كذلك هي أمر مستحيل، إن الموقف يظهر بصورة فعلية إن العدالة تفصح عن هويتها بسبب الحب الكامن فيها، ولكن ذلك يمكن فهمه بصورة كلية فحسب في صدد تحليل أنطولوجي للمعاني الجذرية للحب والعدالة.

إن ثقل المشاكل والطابع الخطر لضروب الخلط يغدوان واضحين بصورة مماثلة حينما نواجه في النهاية القوة والعدالة. وفي هذا النطاق من المشكلات تتم مناقشة العلاقة بين القانون والنظام وبين العدالة وعلاقة كل منها بالقوة وغالبًا ما يتم الخلط بينها بدلاً من إضفاء الوضوح عليها. والسؤال الأول هو: من الذي يشرع القانون الذي يفترض أن العدالة تجد التعبير عنها فيه؟ إن تشريع قانون ماهو التجلي الأساسي للقوة، ولكن إذا كانت مجموعة ما بيدها القوة تشرع القوانين فكيف يمكن فهم ارتباط هذه القوانين بالعدالة؟ أليست هذه القوانين ببساطة

التعبير عن إرادة القوة من جانب هذه المجموعة؟ إن النظرية الماركسية للدولة تؤكد أن قوانين الدولة هي أدوات تمنح السيطرة الإجتماعية للجماعة الحاكمة، وقد يكون أصل قوتها متمثلاً في الغزو العكسري أو قد يكون الترتيب الإجتماعي ـ الإقتصادي لشرائح المجتمع، وفي كلتا الحالتين نجد أن العدالة تغدو أمرًا ممكنًا فقط إذا ما إضمحلت الدولة وحلت محلها إدارة دون قوة سياسة، إن عدالة الطبقة الحاكمة لا تعدو أن تكون ظلمًا أو إذا تم الدفاع عنها أيديولوجية، والقوانين التي تشرعها هذه الطبقة تحافظ على نظام إجتماعي وطالما أنه ليس هناك نظام إجتماعي بديل فإن قوانين الطبقة الحاكمة هي أفضل من الفوضى، ويفسر الممثلون الأكثر إيغالاً في الطابع العملي والمتشكك لهذه النظرية العدالة بصورة شاملة باعتبارها وظيفة للقوة وباعتبارها لا تمثل بأي حال القاضي الذي يكبح هذه القوة، إنهم يقبلون التحليل الماركسي دون التوقع الماركسي ويتدنون بالعدالة كلية إلى مرتبة وظيفة للقوة. وكمردود لهذه الإزاحة للعدالة كمبدأ مطلق وضعت نظرية تحاول فصل العدالة عن القوة كلية وإقرار العدالة باعتبارها نظامًا قائمًا بذاته من الأحكام الصحيحة، إن العدالة أمر مطلق لا ترتبطه علاقة بهياكل القوة، والقانون الإيجابي المستمد من مباديء القانون الطبيعي أو العقل لا يعبر عما هو قائم ولكنه يطالب بما ينبغي أن يكون، وهذا القانون ـ وبغض النظر عن القوة ـ يتملك ناصية الطاعة ويتوقع أن تبدي إزاءه بسبب تماسكه الجوهري، إنه لا يعبر عن القوة لكنه يحكمها، وتكشف المفارقة بين هاتين النظريتين حول علاقة القوة بالعدالة صعوبة المشكلة وضرورة القيام بالبحث الأنطولوجي وصولاً إلى المعاني الجذرية للقوة والعدالة.

وكما أوضحت من قبل فقد مضيت بكم إلى أدغال من المشكلات وضروب الخلط وأشرت عند كل منعطف إلى

المخرج منها أي إلى التحليل الأنطولوجي للحب، والقوة، والعدالة، وسنناقش طبيعة هذا المنهاج في الفصل التالي فيما يرتبط بمحاولة لتقديم تفسير أنطولوجي لمعنى الحب.

٢

الوجود والحب

السؤال الأنطولوجي

إن كافة مشكلات الحب، القوة، والعدالة تدفعنا باتجاه القيام بتحليل أنطولوجي، فضروب الخلط لا يمكن إيضاحها كما لا يمكن للمشكلات أن تحل دون الوصول إلى إجابة عن السؤال التالي: على أي نحو يضرب كل من هذه المفاهيم جذوره في الوجود ـ ذاته، والسؤال عن الوجود ـ ذاته هو سؤال أنطولوجي، ومن ثم فإن من المناسب أن نتساءل قبل معالجة الجذور الأنطولوجية لكل من هذه المفاهيم: وما الذي تعنيه كلمة «جذر» هنا؟ وماهو «المعنى الجذري» لمفهوم ما؟ وكيف يطرح السؤال الأنطولوجي وكيف يمكن أن نجيب عليه؟

الأنطولوجيا هي التطوير للوجوس الخاص بما يدور حول «الكلمة العقلانية» التي تستوعب الوجود باعتباره وجودًا، إن من المتعذر على العقل الحديث أن يتفهم المصطلح اللاتيني ESSE- IPSUM أي الوجود ـ ذاته أو المصطلح الإغريقي «الوجود بقدر ما هو وجود» إننا جميعًا إسميين [٣] بالطبيعة، ونحن نميل باعتبارنا كذلك إلى تفكيك عالمنا

٣. يشير الكاتب هنا إلى مذهب الاسمية الذي يذهب ـ في أبسط معانيه ـ إلى القول بأن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي وأنها لا تعدو أن تكون مجرد أسماء.

إلى أشياء، لكن هذا الميل هو عرض تاريخي وليس ضرورة جوهرية، وكان اهتمام من يسمون بالواقعيين في العصور الوسطى يدور حول الحفاظ على تماسك الكليات وصحتها كتعبيرات أصيلة عن الوجود، إلا أن الواقعية ليست هي المذهب الذي أريدكم أن تتحولوا إلى شيء أكثر إيغالاً في الزمن من الإسمية والواقعية أي إلى الفلسفة التي تطرح مسألة الوجود قبل الإنقسام إلى ماهيات مطلقة ومضامين خاصة، أن هذه الفلسفة أكبر عمرًا من أية فلسفة أخرى، إنها العنصر الأكثر قوة في كافة فلسفات الماضي العظيمة وقد حققت ذاتها في المحاولات الفلسفية الهامة لعصرنا، إنها الفلسفة التي تتساءل: ما الذي تعنيه كينونة شيء ما؟ ماهي سمات كل شيء يشارك في الوجود، وذلك هو السؤال الذي تطرحه الأنطولوجيا.

إن الأنطولوجيا لا تحاول وصف طبيعة الموجودات سواء في سماتها الشاملة والعامة أو في تجلياتها الفردية والتاريخية، إنها لا تتساءل فيما يتعلق بالنجوم والكواكب والحيوانات والبشر، وهي لا تطرح تساؤلها حول الأحداث وأولئك الذين يتحركون في غمارها، فتلك هي مهمة التحليل العلمي والإيضاح التاريخي، لكن الأنطولوجيا تطرح السؤال البسيط واللامتناهي في صعوبته وهو: ما الذي تعنيه الكينونة؟ ماهي الهياكل المشتركة بين كل ماهو كائن وبين كل ما يشارك في الوجود؟ إن المرء لا يستطيع أن يتجنب هذا السؤال بإنكار أن هناك مثل هذه الهياكل، ليس بوسع المرء أن ينكر أن الوجود واحد وأن سمات وعناصر الوجود تشكل نسيجًا قوامه القوي المرتبطة والمتصارعة، أن هذا النسيج واحد بقدر ما هو كائن وهو يضفي قوة الوجود على كلٍ سماته وعناصره، إنه واحد ولكنه ليس ذاتية ميتة أو تماثلاً يكرر ذاته، إنه واحد في تشعب نسيجه، والانطولوجبا هي محاولة لوصف هذا

النسيج وللكشف عن طبيعته المحتجبة من خلال الكلمة التي تنتمي إلى الوجود والتي يتجلى فيها الوجود، غير أنه يتعين علينا ألا نرتكب خطأ هنا فالأنطولوجيا لا تصف التنوع اللامتناهي للموجودات الباقية على قيد الحياة والتي دب إليها الموت، الإنسانية والمتدنية عن الإنسان، إن الأنطولوجيا تشخص الوجود ذاته وهو أمر فعال في كل شيء أي في كل الموجودات الحية والميتة المدنية والإنسانية وما يتدنى عن الإنسان، والأنطولوجيا تسبق كل تناول معرفي آخر للواقع، إنها تسبق كافة العلوم وإن لم يكن ذلك دائمًا على صعيد تاريخي ولكن سبقها يتم دائمًا على صعيد المكانة المنطقية والتحليل الأساسي، إن المرء ليس بحاجة إلى أن يتطلع إلى القرون الماضية أو الأماكن النائية من العالم ليكتشف أولوية السؤال الأنطولوجي، وأفضل أسلوب لإكتشافها اليوم هو التحليل الدقيق لكبار الفلاسفة المناهضين للأنطولوجيا أو العلماء والمؤرخين المناهضين للفلسفة، وسيكتشف المرء بسهولة أنه في كل صفحة من كتابات هؤلاء الرجال يستخدم عدد معين من المفاهيم الأنطولوجية الأساسية ولكن على نحو مستتر وبالتالي خاطئ غالبًا، إن المرء لا يمكنه أن يتجنب الأنطولوجيا إذا كان مقصده المعرفة، لأن المعرفة تعني الإقرار بوجود شيء كوجود نسيج مركب على نحو لا متناه توضحه المهمة التي لا تنتهي للأنطولوجيا.

ومن الامور الحاسمة بالنسبة لغرضنا في هذه الفصول أن نلاحظ أن الفلاسفة الأوائل حينما حاولوا الحديث من خلال اللوجوس عن طبيعة الوجود لم يستطيعوا القيام بذلك دون استخدام كلمات من قبيل الحب، القوة، والعدالة أو ما يرادفها، وثالوث الإصدلاحات الذي نستخدمه يشير إلى ثلاثية في هياكل الوجود ذاته، وعلى صعيد ميتافيزيقي فإن عمر الحب، القوة، والعدالة من عمر الوجود ذاته، فهي

تسبق كل موجود ولا يمكن اشتقاقها من أي شيء موجود، أن لها مكانتها الأنطولوجية وقبل أن تحتل هذه المكانة كان لها معناها الاسطوري فقد كانت أربابًا قبل أن تصبح السمات العقلية للوجود وينعكس جوهر معناها الاسطوري في دلالتها الأنطولوجية، ولا تستقبل ربة العدالة بارمنيدس إلا عندما تعرض عليه أن يتعرف بالحقيقة نفسها ذلك أنه ليست هناك حقيقة دون شكل الحقيقة أي دون العدالة، ويقول الفليسوف ذاته أن الوجود ذاته يبقى مقيدًا بالقوانين الخالدة، ويقول هراقليطس أن لوجوس الوجود هو القوة التي تحافظ على استمرار العالم وتبقى المدينة حية ويذهب أكزينوفون إلى القول بأن العقل هو القوة الإلهية التي تدفع عجلة الوجود أما أمبيدوكليس فيؤكد أن الكراهية والحب، الإنفصال وإعادة التوحيد هما اللذان يحددان حركة العناصر، والحب والقوة والعدالة هي موضوعات دائبة التكرار في إطار الأنطولوجيا وليس هناك فليسوف كبير واحد لا يكرس هذه المفاهيم في أسس فكرة ذاتها، ونجد عن أفلاطون أن مبدأ الحب هو القوة التي تدفع بغتجاه التوحيد مع الحقيقة ومع الخير ذاته، وفي تفسير أفلاطون للأفكار باعتبارها ماهيات كل شيء نراه ينظر إليها باعتبارها «قوة الوجود»، وليست العدالة بالنسبة له فضيلة خاصة وإنما هي الشكل الذي يكفل توحيد الفرد مع الكيان الإجتماعي، ونجد لدى أرسطو مبدأ العشق الكلي الذي يدفع كل شيء باتجاه أعلى صورة أي التحقق الخالص الذي يحرك العالم كعلة وإنما كموضوع للحب، والحركة التي يوضحها أرسطو هي حركة القوة من الممكن إلى الفعل من الديناميكية إلى الطاقة وفي التطور الفكري الممتد من أوغسطين حتى بوهمه، شيلنج، وشوبنهاور نجد أن الإستخدام شبه الرمزي لمفهوم «الإرادة» يحتفظ فيه بعنصر القوة بينما يستبقى التأكيد على لوجوس الوجود لدى كل منهم عنصر العدالة. وتوضح أنطولوجيا الحب لدى أوغسطين وكافة

أتباعه أولوية الحب بالمقارنة بالقوة والعدالة، ومن المعروف تمامًا لدى دارسي هيجل أنه بدأ في كتاباته الأولى كفليسوف للحب ويمكن أن يقال دون مبالغة أن تصور هيجل الجدلي هو تجريد مستمد من حدسه المتعين حول طبيعة الحب كإنفصال وإعادة التوحيد، وينبغي كذلك أن يذكر أنه في إطار آداب علم النفس العلاجي تتصدر العلاقة بين الدافع إلى القوة والحب اهتمام الدارسين، وقد تزايد الإقرار بالحب كإجابة على السؤال الذي يفترضه القلق والعصاب.

تظهر الدراسة التاريخية الأهمية الإنطولوجية الأساسية لثالوث المفاهيم الذي يتعين علينا أن نناقشه، وهنا يثور السؤال حول المنهاج: كيف تتميز الأنطولوجيا عما أطلق عليه الميتافيزيقا؟ والإجابة هي أن الأنطولوجيا هي أساس الميتافيزيقا وإن لم تكن الميتافيزيقا ذاتها، إن الأنطولوجيا تطرح سؤال الوجود أي إنها تتساءل عن شيء ماثل للكافة في كل وقت، إنها ليست تأملية «على الإطلاق بالمعنى السئ (وغير المبرر) للكلمة لكنها دائمًا وصفية لوضح الهياكل المفترضة مسبقًا في كل مواجهة مع الواقع، إن الأنطلوبة وضعية وليست تأملية، إنها تحاول اكتشاف ماهية الهياكل الأساسية للوجود، والوجود إنما يعطي لكل ماهو كائن ولكل من يشارك في الوجود ذاته. وبهذا المعنى فإن الأنطولوجيا تحليلية، إنها تحلل الواقع الذي تتم مواجهته وذلك في غمار محاولة التوصل إلى العناصر الهيكلية التي تمكن كائنًا ما من المشاركة في الوجود، إنها تفصل تلك العناصر فيما هو واقعي التي تتسم بالعمومية أو الخصوصية عن تلك العناصر الأولى المشكلة لكل شيء وبالتالي التي تتميز بالشمول، وهي تترك العناصر الأولى للعلوم المتخصصة أو للبنى المتافيزيقية وتتناول بالتفصيل العناصر الأخيرة من خلال التحليل النقدي، ومن الواضح أن تلك المهمة لا متناهية لأن مواجهة الواقع

لا تنتهي وتكشف دائمًا عن سمات الوجود التي يتعين تحري أساسها الأنطولوجي وثانيًا يتعين على المرء أن يتساءل: هل هناك سبيل لإحياء الأحكام الأنطولوجية؟ من المؤكد أنه ليس هناك طريق تخريبي ولكن هناك طريقًا إختباريًا، إنه طريق الإدراك الفكري للهياكل الأنطولوجية الأساسية داخل الواقع الذي تتم مواجهته بما في ذلك عملية المواجهة ذاتها، والإجابة الوحيدة والكافية التي يمكن أن تعطى على السؤال عن الأحياء الأنطولوجي هي مناشدة الإدراك الفكري، وفي إطار التحليل التالي تمت الإستجابة لهذه المناشدة، وأخيرًا فإن السؤال الذي يدور حول المنهاج لا يمكن الإجابة عليه قبل تطبيق المنهاج بإخفاق أو نجاح، إن المضمون والمنهاج لا يمكن فصلهما.

أنطولوجيا الحب

إن كافة المشكلات التي تدور حول علاقة الحب بالقوة وبالعدالة على الصعيد الفردي وكذلك الإجتماعي تصبح مستعصية إذا مافهم الحب بصورة أساسية كعاطفة، إذ سيغدو الحب إضافة إلي القوة والعدالة ومن ثم يصبح في النهاية بلا أهمية وعاجزًا عن تغيير أي من قوانين العدالة وهياكل القوة، وترجع معظم المزالق في فلسفة الأخلاق الإجتماعية والنظرية السياسية والتعليم إلى سوء فهم الطابع الأنطولوجي للحب، ومن ناحية أخرى فإذا فهم الحب في طبيعته الأنطولوجية فإن علاقته بالعدالة والقوة ينظر إليها في ضوء ضوء يكشف النقاب عن الوحدة الأساسية للمفاهيم الثلاثة والطابع المحكوم لصراعاتها.

الحياة هي الوجود في واقعيته والحب هو القوة المحركة للحياة، وفي هاتين الجملتين نجد الطبيعة الأنطولوجية للحب التعبير عنها، يقال إن الوجود لا يكون واقعيًا دون الحب الذي يدفع كل شيء قائم نحو كل شيء آخر قائم، وفي معايشة الإنسان للحب تتجلى طبيعة الحياة، والمحب هو الدافع لما هو منفصل تجاه الوحدة وإعادة الوحدة تفترض مسبقًا إنفصال ما تنتمي جزئياته جوهريًا بعضها إلى البعض الآخر، إلا أنه سيكون من الخطأ أن نعطي الإنفصال تلك الأولية الأنطولوجية ذاتها التي نعطيها لإعادة التوحيد، ذلك أن الإنفصال يفترض مسبقًا وحد أصلية، إن الوحدة تضم ذاتها وتضم الإنفصال تمامًا كما أن الوجود يشمل ذاته ويشمل العدم، ومن المستحيل أن يتوحد ماهو منفصل جوهريًا، ودون إنتماء مطلق لا يمكن أن يكون توحيد شيء ما مع شيء آخر موضع إعتبار، إن ماهو غريب بصورة مطلقة لا يمكن أن يعود إلى الدخول في إندماج ماء

ولكن المغترب يناضل من أجل إعادة التوحيد، ففي نشوة الحب التي تدور حول «الآخر» نجد أن النشوة المتمحورة حول تحقيق ذات المرء من قبل آخر ماثلة كذلك، وماهو غريب على وجه الإطلاق بالنسبة لي لا يمكن أن يضيف إلى تحققي الذاتي، إنه يمكن أن يدمرني فحسب إذا ماألمس مجال وجودي، ومن ثم فإن الحب لا يمكن أن يوصف باعتباره توحيدًا لما هو غريب وإنما بحسبانه إعادة توحيد ما كان قد تم تغريبه، وتعترض الغربة مسبقًا توحيدًا أصليًا، إن الحب يفصح عن أعظم قواه حيث يقهر أعظم إنفصال هو إنفصال الذات عن الذات، وكل ذات مرتبطة بنفسها والذات الكاملة مرتبطة بنفسها بصورة كاملة إنها جوهر مستقل غير قابل للإنقسام أو النفاذ فيه ومن ثم يطلق عليق بحق اسم الفرد.

إن الإنفصال بين كائن منفرد بصورة كاملة عن أي كائن منفرد على نفس النحو هو في ذاته إنفصال كامل، لا يمكن لأي كائن منفرد بصورة كاملة أن يقتحم جوهر كائن آخر منفرد على نفس النحو كما أن هذا الجوهر لا يمكن أن يحمل جزءًا من وحدة أكبر، فهذا الجوهر حتى في حالة كونه جزاء - غير قابل للإنقسام وهو باعتباره كذلك أكثر من مجرد جزء، والحب يفيد توحيد ماهو فردي ومتمحور حول ذاته، وليست قوة الحب شيئًا يضاف إلى تطور كان يمكن أن ينتهي دون ذلك ولكن الحياة تحتوي الحب بداخلها كأحد العناصر الداخلة في تكوينها، إن تحقق وانتصار الحب يتمثلان في كونه قادرًا على إعادة أكثر الكائنات تطرفًا في انفصالها أي الأفراد، والشخص المفرد هو في وقت واحد منفصل وحامل لشعلة أقوى ضروب الحب.

سبق أن أبدينا رفضنا لمحاولة قصر مفهوم الحب على عنصره العاطفي، ولكن ليس هناك حب دون عنصر عاطفي وسيكون تحليلاً متهافتًا للحب ذلك لا يضع هذا العنصر

موضع الإعتبار، ويتمثل السؤال فحسب في كيفية الربط بينه وبين التعريف الأنطولوجي للحب، يوسع المرء أن يذهب إلى القول بأن الحب كعاطفة هو تويع إعادة التوحد التي تتم في كافة علاقات الحب. فالحب - شأن كافة العواطف - هو تعبير عن المشاركة الإجمالية الكائن الذي يعيش الحالة العاطفية، وفي اللحظة التي يعيش فيها المرء الحب يتم توقع تحقق الرغبة في إعادة التوحد ويعرف المرء سعادة إعادة التوحد تلك في عالم الخيال، إن ذلك يعني أن العنصر العاطفي في الحب لا يسبق العناصر الأخرى على صعيد أنطولوجي وإنما أن الحركة التي تقوم على أسس أنطولوجية تجاه الآخر تعبر عن ذاتها بطرق عاطفية، إن الحب عاطفة، وهذا التأكيد يفترض أن هناك عنصرًا سلبيًا في الحب أي حاله كون المرء مدفوعًا باتجاه إعادة التوحيد، والعاطفة اللامتناهية تجاه الله التي تناولها كيركجور بالإيضاح هي على نحو لا يقل عن العاطفة الجنسية نتيجة للموقف الموضوعي أي نتيجة لحالة الإنفصال التي يعانيها أولئك الذين ينتمي أحدهم للآخر والذين يدفع أحدهم تجاه الآخر في غمار الحب.

إن معايشة الحب وقد تحقق تعد إختبار الأنطولوجيا للحب، وثمة قدر كبير من الغموض يحيط بهذه التجربة، فالحب المتحقق هو في الوقت نفسه السعادة المفرطة ونهاية السعادة، لقد تم قهر الإنفصال ولكن دون إنفصال ليس هناك حب وليست هناك حياة، ونماط سمو العلاقة الشخصية إنها تستبقي إنفصال الذات المتمحورة حول ذاتها ولكنها بالرغم من ذلك تحقق إعادة توحد أطرافها في إطار الحب، وأسمى أشكال الحب هو الشكل الذي يميز الحضارة الغربية عن الشرقية هو الحب الذي يحافظ على الفرد الذي هو موضوع الحب وهدفه، وفي علاقة الحب بين شخص وآخر تفصح المسيحية عن تميزها عن أي تقليد ديني آخر.

إن أنطولوجيا الحب تقود إلى التأكيد الأساسي بأن الحب واحد، ذلك يناقض الإتجاه الأساسي في المناقشات الحديثة حول طبيعة الحب، كانت تلك المناقشات مفيدة بقدر ما وجهت الاهتمام نحو السمات المختلفة للحب ولكنها كانت ولا تزال مضللة فيما يتعلق باعتبارها السمات المختلفة للحب أنماطا متباينة له، لم يكن الخطأ متمثلاً في التمييز بين سمات الحب، بل الأمر على العكس، فقد كان من الضروري القيام بالمزيد من عمليات التمييز في إطار ما فهم غالبًا تحت إسم الحب، وإنما تمثل الخطأ في أنه لم يتم البدء بفهم الحب باعتباره واحدًا، لقد كان من شأن مثل هذا الفهم بالطبع أن يقود إلى تحليل أنطولوجي، فعلاقة الحب بالوجود باعتباره كذلك هي وحدها التي تقود إلى كشف النقاب عن طابعه الأساسي.

فإذا كان الحب في كافة أشكاله هو الدافع تجاه إعادة توحيد ماهو منفصل فإن السمات المختلفة للطبيعة الواحدة تصبح قابلة للفهم، إن «الرغبة» epithymia تعتبر تقليديًا أدنى سمات الحب وتتم المطابقة بينها وبين الرغبة في التحقق الذاتي الحسي، هناك إهتمام كبير من جانب علماء الأخلاق ذوي النزعة الفلسفية واللاهوتية في إقرار وجود هوة كاملة بين هذه السمة وتلك السمات الأخرى التي يفترض أنها أسمى ومختلفة بصورة جوهرية، ومن ناحية أخرى فهناك إتجاه من جانب ذوي النزعة الطبيعية لإخفاء كافة السمات الأخرى للحب بسمة الرغبة، ولا يمكن إيجاد حل لهذه المشكلة إلا في ضوء التفسير الأنطولوجي للحب، ويتعين بادئ ذي بدء أن يقال أن الطاقة الحيوية Libido يساء فهمها إذا ما عرفت بأنها الرغبة في اللذة، إن هذا التعريف القائم على اللذة - شأن المذهب الذي - بصفة عامة - يقوم على سيكولجية خاطئة، فالإنسان يناضل لإعادة توحيد ذاته مع ذلك الذي ينتمي إليه والذي فصل عنه، وذلك أمر ينطبق لا على الإنسان فحسب

وإنما على كافة الكائنات الحية، إنها ترغب في الطعام في الحركة، النمو، المشاركة في جماعة ما، والإتحاد الجنسي .. وتحقق هذه الرغبات تصحبه اللذة، لكن اللذة باعتبارها كذلك ليست هي ما تتوجه نحوه الرغبة وإنما التوحد مع ذلك الذي يحقق الرغبة، ومن المؤكد أن الرغبة المتحققة هي لذة واللذة المحيطة ألم، ولكنه سيكون تشويهًا للتطورات الفعلية للحياة أن يستمد المرء من هذه الحقائق مبدأ اللذة ـ الألم بمعنى أن الحياة تتألف أساسًا من تجنب الألم والكد من أجل اللذة، وحينما يحدث ذلك فإن الحياة تفسد، فالحياة المنحرفة هي وحدها التي تتبع مبدأ الألم ـ اللذة، والحية السوية تكافح من أجل ذلك الذي تعاني الرغبة فيه وتناضل من أجل الإتحاد مع ذلك الذي فصلت عنه رغم أنها تنتمي إليه، إن هذا التحليل ينبغي أن يستبعد التحيز لطاقة الحياة Libido ويمكنه أن يقدم معايير للقبول الجزئي والرفض الجزئي لنظرية فرويد الخاصة بطاقة الحياة، وبقدر ما يتعلق الأمر بوصف فرويد لطاقة الحياة باعتبارها رغبة الفرد في الخلاص من ضروب توتره نجد أنه قام بإيضاح الشكل المنحرف لطاقة الحياة، وقد أقر فرويد ذلك ضمنًا (وإن كان بصورة مقصودة) باشتقاق غريزة الموت من طاقة الحياة اللامتناهية التي لا تتحقق أبدًا، وفرويد يصف طاقة حياة الإنسان في مرحلتها المنحرفة والمغتربة عن ذاتها، لكن وصفه الذي يشارك فيه فرويد الكثيرين من ذوي النزعة التطهرية) القدامى والمحدثين الذين سيثير هذا الارتباط الحرج لديهم) يفتقد معنى طاقة الحياة باعتبارها الدافع الطبيعي تجاه التحقيق الحيوي للذات، وفي ضوء هذا التحليل فإن من الأمور المبررة أن نذهب إلى القول بأن الرغبة هي سمة لا يمكن أن تكون مفتقدة في أي علاقة حب وإلى هذا المدى فإن الصواب يحالف أصحاب النزعة الطبيعية ولكنهم يخطئون إذا ما قاموا بتفسير الحياة أو الرغبة باعتبارها كفاحًا من أجل اللذة لذاتها.

إن المحاولات لإقامة تعاض مطلق بين المحبة والعشق عادة ما تفترض مسبقًا تطابقًا بين العشق والرغبة، ومن المؤكد أن هناك رغبة في كل عشق لكن العشق يتجاوز الرغبة، إنه يكافح من أجل التوحد مع ذلك الذي يحمل شعلة القيم بسبب القيم التي يجسدها، ويشير هذا إلى الجمال الذي نجده في الطبيعة وإلى ماهو جميل وحث في الثقافة وإلى الوحدة الصوفية مع ذلك الذي يعد مصدرًا لما هو جميل وحق، إن الحب يسعى إلى الوحدة مع أشكال الطبيعة والثقافة ومع المنابع الإلهية لكل منهما، وهذا العشق يتحد مع الرغبة إذا ما كانت هي الرغبة في التحقق الذاتي الحيوي وليست رغبة في اللذة الناشيءة عن هذه الوحدة، ويتعرض هذا التقويم للعشق للهجوم من جانبين فالحب باعتباره عشقًا يتعرض للإنتفاض من قدره من جانب علماء اللاهوت الذين ينتفضون من قدر الثقافة ومن جانب أولئك الذين ينكرون وجود عنصر صوفي في علاقة الإنسان بالله، ولكنه موقف مبالغ في تحدي الذات ذلك الذي يقفه من يحاول الانتفاض من قدر الثقافة ويقوم بذلك من خلال الثقافة ذاتها أي على سبيل المثال يقوم باستخدام تراث ألف عام من الثقافة اللغوية ليعبر عن رفضه للثقافة، إن علم اللاهوت ما كان يمكن له أن يوجد دون عشق الحقيقة ودون ذلك العشق لما هو جميل ما كان لأي تعبير له طابع الطقوس أن يعرف الوجود، والأكثر خطورة من ذلك يتمثل في رفض سمة العشق كأحد سمات الحب فيما يتعلق بالله، إن نتيجة هذا الرفض أن حب الله يصبح مفهومًا مستحيلاً تحل محله طاعة الله، لكن الطاعة ليست هي الحب، بل قد تكون نقيض الحب، ودون رغبة الإنسان في إعادة التوحيد مع أصله فإن حب الله يصبح لفظ أجوف.

ترتبط سمة العشق إرتباط القطبين بما يمكن أن نسميه صفة الصداقة في الحب philia، وبينما يمثل العشق القطب

المتجاوز لما هو شخصي تمثل الصداقة القطب الشخصي، وليس أي من الجانبين ممكنًا دون الآخر فهناك صفة عشق في الصداقة وهناك صفة صداقة في العشق وكل منهما معتمد على الآخر شأن القطبين وذلك يفترض أنه دون الانفصال المتطرف للذات المتمحورة حول نفسها لن يكون العشق الخلاق أو الديني على السواء ممكنًا، فالموجودات التي لا تتمتع بمحور شخصي تعيش دون عشق وإن لم تخل حياتها من الرغبة، ومن لا يستطيع أن يربط نفسه باعتباره«أنا» بـ «أنت» لا يمكن أن يربط نفسه بما هو حق وخير وبأساس الوجود الذي يضرب ماهو حق وخير جذوره فيه، ومن لا يستطيع أن يحب الصديق لا يمكنه أن يحب التعبير الفني عن الحقيقة المطلقة، والمراحل الجمالية والأخلاقية والدينية عند كيركجور ليست مراحل وإنما هي سمات تبدو التداخل الهيكلي، وعلى صعيد معاكس فإن الصداقة تعتمد على العشق: وتشير مفاهيم من نوعية المشاركة أو الإنقسام إلى سمة العشق في كل علاقة صداقة، إن الرغبة في التوحيد مع قوة الوجود هي التي تعد مفرقة في إنفصالها وقابليتها للفهم والتي تشع بإمكانات وضروب واقعية ماهو خير وحق في الإفصاح عن الفردية والتي لا يمكن مقارنتها بغيرها، ولكن العشق والصداقة لا يتحدان فحسب في العلاقة الفردية وإنما يتحدان كذلك في الرابطة بين الجماعات الإجتماعية، ففي العائلات والجماعات القومية توجه الرغبة في المشاركة نحو قوة الوجود التي تتمثل في الجماعة حتى إذا كانت العلاقات الخاصة بالصداقة غائبة، إن حقيقة أن مثل هذه الجماعات تتألف من أفراد تطرح من خلالهم علاقة الـ «أنا والأنت» على صعيد الإحتمال ـ هذه الحقيقة ذاتها تميز العشق داخل الجماعة عن العشق الذي تتجسد فعاليته على سبيل المثال في الإبداع الفني، إن الحب كصداقة يفترض مسبقًا قدرًا من الألفة مع موضوع الحب، ولهذا السبب فإن أرسطو يؤكد أن

هذه العلاقة ممكنة فحسب بين من هم على قدم المساواة، وذلك أمر صحيح إذا عرفنا من هم قدم المساواة على نطاق متسع بما فيه الكفاية. وليس من خلال مفاهيم الجماعات السرية.

يتضمن العشق وكذلك الصداقة على نحو ما أشرنا بالفعل عنصرًا من عناصر الرغبة، وذلك يبدو بالغ الوضوح في تلك المجالات التي تتحد فيها علاقة الصداقة والعشق بالجاذبية أو التحقق الجنسي ولكن ذلك ليس صحيحًا فيما يتعلق بهذه الحالات وحدها بل هو صحيح دائمًا، وفي هذا الصدد إكتشف علم نفس الأعماق جانبًا من الوجود الإنساني لا ينبغي أن تغطيه من جديد المخاوف والإدعاءات المثالية أو الأخلاقية، إن شهوة كل موجود في تحقيق ذاته من خلال الموجودات الأخرى هي أمر شامل ويتضمن العشق وكذلك الصداقة الخاصة بالحب، وهناك عنصر من عناصر طاقة الحياة حتى في أكثر الصداقات إتسامًا بالطابع الروحي وفي أكثر النزاعات الصوفية زهدًا، إن قديسًا ليست لديه طاقة الحياة سيكف عن أن يكون مخلوقًا، لكن مثل هذا القديس لا وجود له.

لقد تجاهلنا حتى هذا الموضع سمة الحب التي تسود العهد الجديد أي سمة المحبة وقد قمنا بذلك لا لأن المحبة هي الشكل الأخير والأسمى للحب وإنما لأن المحبة تدخل من بعد آخر إلى الحياة بأسرها وإلى كافة سمات الحب، وبوسع المرء أن يذهب إلى القول بأن الواقعية المطلقة تتجلى في المحبة وتشكل الحياة أو الحب، إن المحبة هي الحب يتوغل في نسيج الحب كما أن الوحي هو العقل متوغلاً في النسيج العقلاني وكما أن كلمة الله هي الكلمة متوغلة في كافة الكلمات، إلا أن ذلك هو موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب.

عند هذا الموضع يتعين علينا أن نجيب عن الأسئلة التي طرحت في الفصل الأول عن مفهوم حب الذات، فإذا كان

الحب هو الدافع تجاه إعادة توحيد ماهو منفصل فإن من العسير أن تتحدث على نحو له معناه عن حب الذات، إذ أنه في إطار وحدة الوعي الذاتي ليس هناك إنفصال حقيقي يمكن أن يقارن بإنفصال الكائن المتمحور حول ذاته عن كافة الكائنات الأخرى ومن المؤكد أن الكائن المتمحور حول ذاته منقسمة إلى ذات هي موضوع وذات أخرى هي هدف لكن هذا البناء لا يضم إنفصالاً أو رغبة في إعادة التوحد، إن حب الذات مجاز ولا ينبغي أن يعالج كمفهوم [٤] ريجلي افتقاد الوضوح التصوري في مفهوم حب الذات في حقيقة أن هذا الاصطلاح يستخدم بثلاثة معان مختلفة ومتناقضة بصورة جزئية فهو يستخدم بمعنى التأكيد الطبيعي للذات (على سبيل المثال حب المرء لجاره كأنه ذاته) كما يستخدم بمعنى الأنانية (أي على سبيل المثال الرغبة في اجتياز كافة الأشياء لذات المرء) ويستخدم بمعنى قبول الذات (على سبيل المثال تأكيد ذات المرء بالطريقة التي يؤكد بها الله المرء) وستعد خطوة هامة نحو إيضاح دلالة اللفظ إذا ما استبعد اصطلاح «حب الذات» كلية وحل محله اصطلاح تأكيد الذات أو الأنانية أو قبول الذات وفقًا للسياق الذي يرد فيه.

٤. راجع ترجمتنا لكتاب تيليش the courage to be تحت عنوان «الشجاعة من أجل الوجود» حيث يتعرض الكتاب لإصطلاح حب الذات واستخدام إريك فروم له في كتابة «فن الحب» ورغمًا عن أن تيليش في تعرضه ذاك لا يستخدم الاصطلاح متحرجًا إلا أنه يسجل تحفظه الكامل إزاءه كمفهوم فلسفي (هـ. م).

٣

الوجود والقوة

الوجود كقوة الوجود

سبق لنا أن تناولنا بالإيضاح وظيفة الأنطولوجيا باعتبارها المهمة التي لا تنتهي والمتحصلة في إيضاح الوجود باعتباره كذلك أو باعتباره ذلك الذي يشارك فيه كل ماهو كائن، إلا أن سؤالاً يثور حول ما إذا لم يكن يوسع المرء أن يطرح شيئًا أساسيًا بصورة أكبر عن الوجود من مجرد تفصيل المنقولات والتناقضات التي تشكل نسيجه، إن الإجابة هي بالإيجاب والسلب، وهي بالسلب لأن الوجود لا يمكن أن يعرف لأن الوجود مفترض مسبقًا في كل تعريف، والإجابة تتخذ طابع الإيجاب لأن الوجود لا يمكن إيضاحه من خلال مفاهيم تعتمد عليه هو وإنما من خلال مفاهيم تشير إليه بطريقة مجازية، أما السؤال الذي يدور حول أي المفاهيم يمكنه أداء هذه الوظيفة فيمكن أن نجيب عنه فحسب من خلال المحاولات التي ينبغي أن تقاس بمدى القوة التي تجعل بها مواجهة الإنسان للواقع قابلة للفهم، إن المفهوم الذي اقترح استخدامه لتحقيق إيضاح أساسي للوجود باعتباره كذلك هو أحد مكونات ثالوث المفاهيم الذي تدور هذه الدراسة حوله أي مفهوم القوة، وفي مناقشة طبيعة الأنطولوجيا وأهمية مفاهيم الحب، القوة، والعدالة بالنسبة لأنطولوجيات الماضي قمت بالفعل بإظهار أن مفهوم القوة يقوم بدور هام في إيضاح الواقع

المطلق، ونجد في التقاليد الأرسطية والأوغسطينية كذلك أن المفاهيم التي تتضمن عنصر القوة تستخدم من أجل الإيضاح الأساسي للوجود باعتباره وجودًا، والفلسفة الأكثر وضوحًا في هذا المجال هي فلسفة نيتشه الخاصة بالحياة وكذلك بإرادة القوة، ومن الضروري في مناقشة أنطولوجية للقوة كالمناقشة الماثلة بين أيدينا أن نقدم تفسيرًا مقتضبًا لمفهومه عن إرادة القوة، وإني لأشعر بالثقة في فهمي لهذه الفلسفة من خلال التحليل العميق لمفاهيم نيتشه الذي قدمه مارتن هيدجر في كتابه (طرق الغابة)، إن إرادة القوة عند نيتشه لا تعني الإرادة ولا القوة إذا ما فهمنا هذين اللفظين بالمعنى العادي، فهو لا يتحدث عن الوظيفة السيكولوجية المسماه بالإرادة رغم أن إرادة القوة قد تصبح جلية في الأعمال الواعية للإنسان أي في التحكم الذاتي الذي تمارسه الإرادة المسيطرة، لكن إرادة القوة عند نيتشه ـ كما كانت عند شوبنهاور ـ هي تصميم للتأكيد الذاتي النشط للحياة، وهي شأن كافة الإصطلاحات التي تصف الواقع المطلق حرفية ومجازية معًا، ونفس القول ينطبق على معنى القوة في مفهوم إرادة القوة، فليس المقصود هو الوظيفة الإجتماعية للقوة رغم أن القوة الإجتماعية متضمنة كواحدة من تجليات القوة الأنطولوجية، وليست القوة الإجتماعية أي فرصة تطبيق إرادة القوة، إن الأخيرة هي دافع كل شئ ينبض بالحياة لإدراك ذاته بحدة وزحم متزايدين، وليست إرادة القوة هي إرادة البشر في الحصول على القوة في مواجهة البشر الآخرين، ولكنها التأكيد الذاتي للحياة في دينامياتها المتجاوزة لذاتها التي تقهر المقاومة الداخلية والخارجية، ويقودنا هذا التفسير لإرادة القوة عند نيتشه بسهولة إلى أنطولوجيا مذهبية.

لقد بدأنا هذا الفصل بسؤال هو: ما الذي نستطيع أن نقوله بصورة أساسية عن طبيعة الوجود، وكانت الإجابة هي: لا

شئ على صعيد التعريف والقليل في إطار الإشارة المجازية، واقترحنا مفهوم القوة للقيام بهذه المهمة: فالوجود هو قوة الوجود غير أن القوة تفترض مسبقًا حتى في حالة الاستخدام المجازي للكلمة شيئًا تبرهن على أيدها من خلاله، لقد تحدثنا عن التأكيد الذاتي النشط للحياة الذي تقهر المقاومة الداخلية والخارجية، لكن علينا أن نتساءل: ما الذي يمكن أن يقاوم قوة الوجود إذا كان كل ماهو كائن يشارك فيها؟ وأين المكان الأنطولوجي لذلك الذي تستطيع قوة الوجود أن تقهره إذاكانت كافة الأماكن تشغلها قوة الوجود؟ وماذا عساه أن يكون ذلك الذي يحاول سلب الوجود والذي ينفيه الوجود؟ هناك إجابة وحيدة ممكنة: إن ذلك الذي تقهره قوة الوجود هو العدم، إنها إجابة قديمة طرحت في إطار الأسطورة قبل بزوغ فجر الفلسفة بوقت طويل وكررها بمفاهيم عقلانية الفلاسفة في كافة الحضارات وعلى امتداد القرون ودفعها إلى سمت اهتمامنا المتجدد كبار الفلاسفة الوجوديين في عصرنا، إلا أنه إذا حاول المرء إعادة ترديد تلك الإجابة فإن عليه أن يكون واعيًا بأنه يلمس اللغز الأساسي للوجود وأنه ليس أمامه فرصة لإيضاح لغز العدم من خلال مفاهيم لا تحمل في ذاتها آثار العدم أي لغة الأحجية، وما من شخص يعجز عن أن يطرح السؤال التالي: كيف يمكن للعدم أن يحوز القوة لمقاومة الوجود؟ ألا يبدو العدم في مثل هذه العبارة كجزء من الوجود ذاته، وإذا كان الأمر كذلك ألا يبتلعه الوجود بحيث أن المجاز في قولنا قوة الوجود يصبح مجردًا من المعنى؟ أنه لأمر مفهوم أن المنطق التحليلي لعصرنا قد ضاق ذرعًا بالأنطولوجيا المعاصرة فلابد أن يضيق ذرعًا بالأنطولوجيا على اطلاقها وإن يرفض أعمال كافة فلاسفة الماضي والحاضر تقريبًا، وذلك هو ما قام به أصحاب الوضعية المنطقية، ولكن مثل هذا التصرف لا يهزم فلاسفة الماضي إنه يلحق الهزيمة بأولئك الذين يحاولون هزيمة هؤلاء الفلاسفة.

إن الإجابة على السؤال حول كيفية استطاعة العدم مقاومة قوة الوجود يمكن فقط أن تتمثل في أن اللاوجود ليس غريبًا عن الوجود ولكنه تلك السمة للوجود التي من خلالها يسلب كل ما يشارك في الوجود، إن العدم هو سلب الوجود داخل الوجود ذاته، وكل من هذه الكلمات مستخدمة بالطبع بصورة مجازية ولكن الأسلوب المجازي يمكن أن يكون أسلوبًا حقيقيًا يشير إلى شئ ظاهر وباطن في هذا الأسلوب، الوجود الذي يتضمن اللاوجود هو الوجود المتناهي، وكلمة «متناهي» هنا تعني أن يحمل المرء داخل وجوده مصيره المتمثل في ألا يوجد، إنه يشير إلى قوة وجود محدودة، محدودة بين بداية ونهاية، وبين عدم سابق وعدم لاحق، إلا أنه لا يعدو أن يكون جزءًا فحسب من الإجابة، أما الجزء الآخر من الإجابة فينبغي أن يوضح لنا لماذا ترجح كفة الوجود في الميزان الذي يضم الوجود والعدم، إن الإجابة منطقية ووجودية معًا، فمن الواضح منطقيًا (ولغويًا) أن العدم ممكن فحسب كسلب الوجود، ومنطقيًا يسبق الوجود العدم، فذلك الذي يكون ثم ينتهي يسبق النهاية منطقيًا، وماهو سلبي «يحيا» من خلال ماهو إيجابي وما يقوم بنفيه، لكن هذه الإجابات بقدر وضوحها لا تغطي السؤال حول تميز الوجود على العدم، أليس بوسع المرء أن يتحدث عن توازن لا ترجح فيه كفة أي من الجانبين؟ إنها ما سبق أن أسماها أحدهم إجابة الإيمان أو الشجاعة، إن الشجاعة وذلك الذي هو بمثابة الشجاعة في الإيمان يؤكد التحيز المطلق للوجود على العدم، وهي تؤكد وجود اللامتناهي في كل شئ متناه، وعلم اللاهوت الذي يقوم على مثل هذه الشجاعة يحاول أن يوضح أنه كما أن العدم يعتمد على الوجود الذي يسلبه فكذلك الوعي بالمتناهي يفترض بصورة مسبقة مكانًا يفوق المتناهي الذي منه ينظر إلى المتناهي باعتباره كذلك، ولكن التصرف الذي من خلاله يشغل هذا المكان هو الشجاعة وليس التأمل المنطقي.

يؤكد كل كائن وجوده وما حياته إلا تأكيده حتى إذا اتخذ تأكيده لذاته شكل تسليم تلك الذات، وكل كائن يقاوم السلب الذي يفرض ضد ذاته، وتأكيد الذات لكائن ما يرتبط بقوة الوجود التي يجسدها، وهو أعظم في الإنسان منه في الحيوانات ويفوق لدى البعض ماهو متاح منه لدى البعض الآخر من الناس، وتطور الحياة يزداد قوة كلما عظم العدم الذي يمكن أن يحتويه الذاتي دون أن يدمره ذلك العدم، وحياة الشخص العصابي يمكن أن تتضمن فحسب قدرًا كبيرًا أما الله فيمكننا القول على صعيد رمزي أن لديه كما لا متناهيًا من العدم، والتأكيد الذاتي لكائن ما على الرغم من العدم هو التعبير عن قوة وجوده، هنا نجد أنفسنا عند جذور مفهوم القوة، فالقوة هي إمكانية التأكيد الذاتي على الرغم من السلب الداخلي والخارجي، إنها إمكانية قهر العدم وما القوة الإنسانية إلا إمكانية قيام الإنسان بقهر العدم بصورة لا متناهية.

لقد تحدث البعض عن درجات الوجود في فترات عديدة على امتداد تاريخ الفلسفة وبصفة خاصة في إطار المدرسة الأفلاطونية. ويعد هذا المفهوم مفهومًا عسيرًا وموضع خلاف وسيكون من اللغو إذا ما ساوينا بين الوجود العام being والوجود الإنساني Existence في الزمان والمكان وجعلناهما شيئًا واحدًا فليس هناك درجات - في الوجود الإنساني إنما هناك القول بأنك إما كائن أو غير كائن، إلا أنه إذا وصف الوجود العام بإعتباره قوة الوجود فإن فكرة درجات الوجود تفقد صعوبتها، فمن المؤكد أن هناك درجات في قوة الوجود أي في قوة حمل العدم على كاهل تأكيد المرء لذاته.

تفسير ظاهرياتي للقوة

إذا كانت هناك درجات في قوة الوجود فإن سؤالاً يثور: أين تتجلى قوة الوجود وكيف يمكن أن تقاس؟ إن الإجابة تتمثل في أن قوة الوجود تتجلى فحسب في غمار التطور الذي تحقق فيه قوتها، وفي هذه السيرورة وتتجلى هذه القوة ويمكن أن تقاس، فالقوة تغدو شيئًا حقيقيًا فحسب في تحقيقها أي في مواجهتها لحاملي شعلة القوة الآخرين وفي التوازن الدائب التغير الذي لا يعدو أن يكون نتيجة لهذه المواجهات، فالحياة هي التحقق للوجود، إنها ليست نظامًا من الحلول يمكن أن يستمد من رؤية قاعدية للحياة، فلا شئ، يمكن أن يشتق في غمار عملية الحياة ومامن شئ يتقرر مسبقًا ومامن شئ نهائي إلا تلك الهياكل التي تجعل من ديناميات الحياة أمرًا ممكنًا، والحياة تتضمن قرارات دائبة وهي ليست بالضرورة قرارات واعية ولكنها قرارات تتخذ في غمار المواجهة بين قوة وأخرى، وكل مواجهة بين شخص يمثل قوة الوجود مع شخص لآخر يمثل قوة أخرى للوجود تؤدي إلى قرار حول كم القوة المجسدة في كل منهما وهذه القرارات لا يمكن أن تتخذ بصورة مسبقة، فالحياة كيان تجريبي ولكل شئ ولكل شخص فرص وعليه أن يخاطر لأن قوة وجوده تظل محتجبة مالم تكشفها المواجهات الفعلية.

وتعد الأشكال المحددة التي تواجه بها قوة الوجود أحداها الأخرى موضوعًا مثيرًا من موضوعات الإيضاح الفيومنولوجي، فالحياة المتمثلة على سبيل المثال في الفرد الإنساني تتجاوز ذاتها، إنها تندفع إلى الأمام وتهرع متدفقة فتقابل الحياة متمثلة في فرد إنساني آخر يندفع بدوره إلى الأمام أو ينسحب أو يصمد ويقاوم، وفي كل حالة تتحصل النتيجة في مجموعة متألقة من القوى، يجذب المرء قوة أخرى إلى ذاته فإما أن تقويه أو تضعفه، وهو إما أن يحول القوى

التي تقاومه أو يتأقلم معها، إما أن تستوعبه تلك القوى ويفقد قوة وجوده وإما أن ينمو معها فيزيد من قوة وجوده وقوة وجودها وتلك العمليات مستمرة في كل لحظة من لحظات الحياة وفي كافة علاقات كل الكائنات، وهي تحدث بين تلك القوى للوجود التي نسميها بالطبيعة، بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان وأخيه الإنسان بين الأفراد والجماعات، وبين الجماعات بعضها مع البعض الآخر.

يقوم سارتر في غمار تحليلاته لمواجهة الإنسان للإنسان (الواردة في كتابه: الوجود والعدم) بإيضاح صراع القوة الذي ينشب في النظرة العابرة من إنسان لآخر كما ينشب في أكثر أشكال علاقات الحب تعقيًا، وفي هذه الأمثلة يتم إيضاح نماذج الصراع المستمر لقوة الوجود على نحو لا تمس الحاجة في إطاره إلى الأخذ في الإعتبار بالأعمال العدائية أو الحالات العصابية أو الأيديولوجيات المهادنة، إنه ببساطة إيضاح لتطورات الحياة التي تقع في «النعيم» وكذلك في «الجحيم» حيث أن هذه العمليات تنتمي إلى هيكل الوجود، إن هذا التصور للحياة يؤكده كتاب تويني «دراسة في التاريخ» حيث يستخدم نزعة ظاهرياتية لعلاقات القوى لتفسير كافة الحركات التاريخية الهامة، وتنتمي مقولات من نوعية التحدي، الإستجابة، الإنسحاب، والعودة إلى فينومنولوجيا المواجهات، ولا يقوم توبني بتطوير فينومنولوجيا العلاقات التي يبدعها فيما يتعلق فحسب بالمواجهة بين جماعات وجماعات أخرى وإنما بين الجماعات والطبيعة كذلك، ونجد في أعمال المؤرخين ودارسي علم نفس الأعماق المادة اللازمة لظاهريات بأسرها لعلاقات القوى.

يقودنا مثال تويني إلى تحليل لعلاقة قوة الوجود لدى فرد ما بقوة الوجود لدى جماعة بعينها، وفقا لقطبية التفرد والمشاركة التي يتسم بها الوجود ذاته فإن كل شئ حقيقي

هو قوة وجود فردية داخل كل معانق لها، وفي داخل كل القوة يستطيع الفرد الفرد أن يكسب أو يخسر قوة الوجود، إن حدوث الخسارة أو الكسب أمر لا يتقرر أبدًا بصورة مسبقة ولكنه مسألة تتعلق بالقرارات المحددة والمستمرة، فالطفل في سنواته الأولى تكون له قوة وجود فحسب في داخل قوة الوجود المعانقة له والتي تسمى «بالعائلة» ولكن معظم الأطفال في لحظة معينة يتكون عندهم الميل إلى الإنسحاب من الوحدة العائلية إلى ذواتهم وتحقيقهم الذاتي، فهم يشعرون بأن المشاركة في حياة العائلة تعني فقدان قوة وجودهم الفردية، ومن هنا فإنهم ينسحبون وفي غالب الأحيان بصورة داخلية وفي بعض الأحيان بصورة خارجية، إنهم يرغبون في زيادة قوة وجودهم التي يشعرون بأنهم تنخفض في داخل الجماعة، ولكن قد يحدث أنهم بعد وقت معين يعودون إلى العائلة لأنهم يشعرون بأنه دون قوة وجود الجماعة فإن قوة وجودهم الخاصة تتعرض للخطر على نحو ضار، ومرة أخرى وبعد وقت معين قد يدركون أنهم قد استسلموا للجماعة بأكثر مما ينبغي وأن ذلك التسليم للذات لا يضعف وجودهم الخاص فحسب وإنما هو يضعف كذلك وجود الجماعة التي استسلموا لقوتها، ومجددًا ينسحبون ويستمر الصراع.

إن الهيكل «الهرمي» للحياة يزيد من وحدة المشكلة التي يفترضها هذا الموقف فكلما إزداد تمحور كائن ما زادت قوة الوجود المتجسدة فيه، والإنسان ذلك الكائن الكامل المتحرر والمرتبط بذاته والواعي بها يحوز أعظم قوى الوجود. إن له عالمًا وليس بيئة فحسب ومع هذا العالم إمكانات لا متناهية لتحقق الذات ويجعل منه تمحوره سيد عالمه، ولكن حيثما يوجد المتمحور يوجد هيكل هرمي للقوة، وكلما راد قرب عنصر مامن المحور عظمت مشاركته في قوة الكل، ويظهر المثل القديم عن تمرد أعضاء الجسم على المعدة وإجابة

المعدة على هذا التمرد بأنه دون مكانها المحوري فإن كافة الأعضاء الأخرى ستتضور جوعًا الأهمية الحاسمة للمحور بالنسبة لقوة وجود كل جزء، والهياكل المتمحورة ماثلة لا فيما هو عضوي فحسب وإنما كذلك في المجال غير العضوي وبصفة خاصة في العناصر الذرية ودون الذرية للمادة، بل إن لأكثر المجتمعات تأكيًا للمساواة محاور للقوة ولإتخاذ القرار تساهم فيها الأغلبية العظمى للشعب بشكل غير مباشر فحسب وبدرجات متفاوتة، وتتدعم هذه المحاور في اللحظة التي تتطلب فيها جماعة إجتماعية ما أكثر الجماعات إتسامًا بالمساواة جماعة ذات تركيب هرمي.

إن محور القوة يشكل محور الكل فحسب طالما أنه لا يتدنى بمحوريته الذاتية من خلال استخدامها لأغراض خاصة، وفي اللحظة التي يقوم فيها ممثلو المحور باستخدام قوة الكل من أجل تحقيق ذاتهم الخاصة فإنهم يكفون عن أن يكونوا لمحور الفعلي وتحلل الكيان بأسره وقد غدا دون محور، من المؤكد أنه يمكن لمجموعة حاكمة أن تملي إرادتها على الكل حتى وإن لم تكن إرادتها هي التعبير عن هذا الكل، ولكن ذلك ممكن فحسب لوقت محدود وفي النهاية يغدو فقدان القوة بالنسبة لكل الأسباب داخلية أو خارجية أمرًا لا يمكن تجنبه.

القوة والإرغام

ذلك يقودنا إلى المسألة الكلية الحسم والخاصة بالعلاقة بين القوة power والقوة الضاغطة force والإرغام compulsion، كما أشرنا في صدر هذا الكتاب فإن الخلط بين هذه المفاهيم قد حال دون وجود مبدأ له معناه للقوة وبصفة خاصة في المجال الإجتماعي والسياسي، وفهمنا للقوة باعتبارها قوة الوجود هو الخطوة الأولى في إزالة ذلك الجمود، لكن الحاجة ماسة إلى ماهو أكثر من ذلك لأن السؤال الداعي للإضطراب والذي يدور حول ماإذا كانت هناك قوة دون قوة مادية ودون إرغام لابد أن تتم الإجابة عليه، وإذا ما تعينت الإجابة على هذا السؤال بصورةٍ سلبية ألا يعني ذلك أن معادلة القوة مع الإرغام ليست خلطًا وإنما نزعة واقعية؟

يشير اصطلاح القوة الضاغطة ferce إلى كل من المقدرة strength الكامنة في شئ ما والطريقة التي تؤثر بها على الأشياء الأخرى إنها تقهر هذه الأشياء الأخرى على الحركة أو السلوك دون استخدام تأييدها الذاتي الإيجابي، وبالطبع فإنه مامن شئ يمكن أن يجبر على ما يناقض طبيعته وإذا ما جرت محاولة ذلك فإن الشئ موضع التناول يلحق به الدمار وربما تعاد صياغته ليغدو شيئًا آخر وبهذا المعنى فإن هناك حدًا نهائيًا لأي تطبيق للقدرة، فذلك الذي يتعرض لتأثير القدرة ينبغي أن يحتفظ بذاتيته وإلا فإنه لن يتعرض لتأثير القدرة وإنما للدمار، وفي مجال علم الطبيعة تجبر الأشياء على التحرك أو السلوك على نحو تجسمه إمكاناتها والقدرة التي يماس تأثيرها على تلك الأشياء، والنتيجة هي أمر يمكن أن يحسب ويمثل توازنًا للقوى المختلفة العاملة في اتجاه تحقيق النتيجة.

ونجد في مجال الكائنات الحية إن نفس الإمكانيات ونفس

القيود على القدرة موجودة، ولكن هناك اختلافًا عن العالم غير العضوي، فطالما أن الكائن الحي لم يتم تحويله إلى كيان آلي فإنه يستجيب بصورة عفوية مدعمًا أو مقاومًا القدرات المطبقة إزاءه وليس بوسع المرء أن يحول كائنًا حيًا إلى كيان آلي تمامًا دون إزالة محوره أي دون تدميره كوحدة تنبض بالحياة، بوسع المرء أن يضفي الطابع الآلي على معظم ردود أفعاله ولكن هناك دائمًا محاور دنيا تستجيب بصورة عفوية طالما أن الكائن على قيد الحياة ولم ينقل إلى عالم العمليات الكيميائية المحض على نحو ما يحدث في الأجسام الميتة. إن العفوية تعني أن رد فعل ما يحدثه مؤثر بعينه لكنه لا ينتزعه وبالتالي فإن رد الفعل هذا لا يمكن أن يخضع للإحصاء، ذلك أن رد الفعل «المقدس» يسري دائمًا عبر المحور الذي لا يمكن أن يخضع للحسبان لأنه لا يتجزأ كما أنه يشكل كيانًا فرديًا.

بوسع المرء أن يتحدث بصورة مناسبة بقدر أكبر عن الإرغام أو القهر بالدرجة التي تحتاج بها القدرة الكامنة في الكائنات الحية إلى دعم العفوية، ومن المؤكد أن ذلك ضروري في المواجهات بين البشر، إذ في هذه الكلمات «الإرغام» أو «القهر» يشاء إلى مقاومة نفسية يتعين قهرها، وذلك هو ما ينبغي للقوة أن تقوم به إذا كانت تتعامل مع البشر.

تحقق القوة ذاتها من خلال القدرة والإرغام لكن القوة ليست قدرة وليست إرغامًا إنها الوجود يحقق ذاته في مواجهة خطر العدم وعلى نحو يتجاوزه وهي تستخدم الإرغام بلى وتسئ استخدامه لتقهر هذا الخطر، وتستخدم القدرة وتسئ استخدامها لتقهر هذا الخطر، وتستخدم القدرة وتسئ استخدامها لتحقيق ذاتها لكنها ليست هذه ولا تلك.

على هذا النحو فإن السؤال حول القوة والإرغام ينبغي أن تتم الإجابة عنه على النحو التالي: إن القوة تحتاج إلى الإرغام،

ولكن استخدام القوة للإرغام يغدو نافذاً فحسب إذا كان تعبيرًا عن علاقة القوة الحقيقية، إذا تجاوز الإرغام هذا الحد فإنه يتحدى ذاته ويقوض القوة التي يفترض أنه يستدعيها، إن القهر ليس أمرًا سيئًا ولكن ماهو سئ لا يعدو أن يكون ضربًا من القهر لا يعبر عن قوة الوجود التي يتم استخدامه باسمها والقوة تحتاج إلى الإرغام لكن الإرغام يحتاج إلى المعيار المفترض في علاقة القوة الفعلية، ولسوف نعرض فيما بعد للنتائج السياسية والإجتماعية لهذا التحليل.

الوحدة الأنطولجية للحب والقوة

إذا كان الإرغام متضمنًا في كل تحقيق للقوة فكيف يمكن أن يتم توحيد القوة مع الحب، إن كل أولئك الذين يرغبون في تنحية القوة لصالح الحب يطرحون هذا السؤال الذي يفرض إجابة سلبية، وإذا كانت القوة تحتاج إلى الشدة والإرغام لتحقيقها فهل هي تستبعد الحب؟

إن الإجابة الأنطولوجية على هذا السؤال العملي الملح تنبع من تحليلنا للحب والقوة، وتزداد قوة كائن ما كلما قوى حمل العدم على تجاهل تأكيده الذاتي، وقوة الوجود ليست ذاتية ميتة، وإنما هي عملية ديناميكية تنفصل فيها ذاتها عن ذاتها وتعود إلى تلك الذات وكلما تعمقت هزيمة الإنفصال عظم شموخ القوة، وما العملية التي تتم في إطارها إعادة توحيد ماهو منفصل إللا الحب، وكلما عظم الحب الموحد زاد العدم المقهور وعظمت قوة الوجود، فالحب هو أساس القوة لا سلبها، ولا فرق بين ذهاب المرء إلى القول بأن الوجود يحوز العدم بداخله أو قوله إن الوجود يفصل ذاته عن ذاته ثم يعيد توحيد ذاته مع ذاته. فالصيغة الأساسية للقوة والصيغة الأساسية للحب متطابقتان: الإنفصال وإعادة التوحيد أو الوجود وقيامه يحمل العدم على كاهله.

من عمق هذه الوحدة النهائية للقوة والحب يمكننا الإجابة على السؤال التالي: كيف يمكن للعنصر الإرغامي للقوة أن يوحد مع الحب؟ ما من مفكر شعر بوطأة هذا السؤال أكثر من لوثر الذي تعين عليه أن يربط فلسفته للأخلاق الروحانية بدرجة سامية مع سياساته البالغة الواقعية والتي تعتمد القوة المطلقة، إن لوثر يجيب بتقرير أن الإرغام هو العمل الغريب للحب ويقول إن العذوبة وتسليم الذات والرحمة هي العمل المناسب للحب ويقول أن العذوبة وتسليم الذات والرحمة

هي العمل المناسب للحب أما المرارة والقتل والإدانة فهي عمله الغريب لكن كلا الطائفتين هما عمل الحب، ويمكن التعبير عما يعنيه لوثر بتقرير أن العمل الغريبٍ للحب هو تدمير ماهو ضد الحب؟ إلا أن ذلك يفترض مسبقًا وحدة القوة والحب، فلكي يؤدي الحب عمله المناسب أي الكرم والتسامح يتعين عليه أن يتيح مكانًا يتم فيه ذلك من خلال عمله الغريب المتحصل في الحكم والعقاب، ويتعين على الحب لكي يلحق الدمار بما هو ضده أن يتحد مع القوة بل وليس مع القوة وإنما مع القوة الإرغامية كذلك.

يطرح هذا الطلب الأخير سؤالاً جديدًا: إذا كان الحب متحدًا مع العنصر الإرغامي في القوة فأين تقع حدود هذا الإتحاد؟ وأين يتصارع الإرغام مع الحب؟ إنه يتصارع معه إذا كان يحول دون وصوله إلى هدفه أي إعادة توحيد ماهو منفصل، بالحب يتعين أن يلحق الدمار ـ من خلال القوة الإرغامية ـ بما هو ضده أي ضد الحب، لكن الحب لا يستطيع أن يدمر من يتصرف على نحو مناقض له وهو حين يدمر عمل ذلك الشخص فإنه لا يدمر الشخص ذاته، إن الحب يحاول إنقاذه وتحقيق ذاته من خلال تدمير ما يكمن بداخله معارضًا للحب، والمعيار هنا هو: إن كل ما يجعل من إعادة التوحيد أمرًا مستحيلاً إنما يقف ضد الحب، والمعيار هنا هو: أن كل ما يجعل من إعادة التوحيد أمرًا مستحيلاً إنما يقف ضد الحب، ونحن نطالع ماهو وارد عن إنه من العصور الوسطى وخلال محاكمة وإعدام أحد السفاحين ركع أقارب القتيل وراحوا يصلون من أجل خلاص روحه، لم يكن دمار وجوده الجسدي ينظر إليه باعتباره سلبًا وإنما بحسبانه تأكيدًا للحب، إنه يجعل من إعادة توحيد الروح الغارقة في الإنفصال ـ روح المجرم ـ مع ذاته ومع أرواح أعدائه الطبيعين أمرًا ممكنًا، أما المثال المناقض فهو الأشكال الشمولية المعاصرة

لممارسة القوة تلك الأشكال التي يتحول الضحايا في إطارها إلى أشياء من خلال الإرهاق والعقاقير وغيرها من الوسائل ولا يسمح لأحد بما في ذلك الأقارب والأصدقاء بالمشاركة في الدمار الذي يلحق بهم ذلك الدمار الذي قصد به أن يكون دمارًا للكائن بأسره دون الحب الذي يعيد التوحيد.

ربما تكون هناك نقطة لم يتبينها لوثر بوضوح كاف، وتتمثل هذه النقطة في أن العمل الغريب للحب أي العنصر الإرغامي للقوة ليس فحسب المجال الغريب للحب وإنما هو الجانب المأساوي له كذلك، إنه يمثل ثمنًا يتعين دفعه مقابل إعادة توحيد ماهو منفصل، أما ما يعوق ذلك فهو أنه من المؤكد أن لوثر لم يؤكد بقدر كاف أن العمل الغريب للحب يمكن أن يستخدم من قبل أولئك الذين يمسكون بمقاليد القوة، ولم يطرح لوثر السؤال حول كيفية إيقاف هذا التشويه لمبدأ العمل الغريب للحب، ومن هنا فقد وجه الاتهام إليه غالبًا بتبني النزعة الكلية المكيافيللية فيما يتعلق بالقوة ومن المؤكد أن - على صعيد ذاتي - قول خاطئ، ولكنه خاطئ تمامًا فيما يتعلق بنتائج مذهب لوثر.

إن السؤال يتحصل في قولنا: إذاكان الحب والقوة متحدين وإذا كان الإرغام أمرًا لا مفر منه في كل تحقق للقوة فكيف يمكن أن يوحد الحب معها؟ والإجابة هي موضوع الفصل الذي عقدناه عن الأنطولوجيا والعدالة.

لقد سبق لنا أن ناقشنا اصطلاح «حب الذات» واقترحنا إسقاطه كلية، والمرء لا يتحدث عن قوة الذات وإنما يستخدم اصطلاح «السيطرة على الذات» بمعنى القوة التي تمارس على ذات المرء، ونتساءل هنا من جديد: هل هيكل الإرتباط بالذات تسمح بوجود شئ من قبيل الذات في مواجهة نفسها، إن هذا السؤال ينبغي أن يحسم أمره على نحو ما فعلنا في حالة حب الذات، والإصطلاح هذا مجازي فليست هناك ذات

تقاتل في مواجهة ذات أخرى تتطابق معها من ناحية أخرى، فقوة الذات إنما تتحصل في تمحورها حول ذاتها وما السيطرة على الذات إلا الحفاظ على هذا التمحور ضد الإتجاهات المعاكسة النابعة من العناصر التي تشكل المحور، وقد يكون بوسع المرء أن يذهب إلى القول بأن هناك صراعًا ناشبًا بين هذه العناصر حيث يحاول كل منها أن يسيطر على المحور، ولكن مثل هذا الصراع يفترض مسبقًا أن هناك ذاتًا متمحورة يمكن أن تحدث في إطارها توجهات الصراع، إن المحور يسبق منطقيًا كافة العناصر التي تحاول أن تهيمن عليه، والقوة إزاء ذات المرء هي قوة الذات في مواجهة القدرات التي تشكلها والتي تحاول كل قدرة منها أن تهيمن عليها أي على القوة، إلا أنه يتعين علينا أن نتساءل: كيف يستطيع محور ما (وهذا الاصطلاح رمز مستعار من الهندسة) أن يحوز قوة إلى جانب قوة العناصر التي يعد هو ذاته محورها؟ إن الإجابة تتمثل في أن المحور ليست له مثل هذه القوة المستقلة ولكن قوته هي قوة التوازن المستقر للعناصر التي تتركز فيه، والتوازن المستقر للعناصر المشكلة للمحور هي قوة ذلك المحور، وفي إطار هذا التوازن تسود بعض العناصر وتحتل عناصر أخرى مرتبة تالية لكنها لا نفقدها تأثيرها، والسيطرة على الذات هي نشاط الذات المتمحورة حول ذاتها في غمار استدامة وتدعيم التوازن القائم في مواجهة الإتجاهات المعاكسة وذلك أمر يمكن القيام به من خلال استبعاد عناصر عديدة ماثلة في الذات من المحور، كما يمكن القيام به كذلك من خلال توحيد العديد من العناصر في المحور دون استبعاد معظم هذه العناصر، وكون السيطرة على الذات تمارس من خلال السبيل الأول أو الثاني هو أمر يقرر المعنى الأخلاقي لهذه السيطرة، فالسبيل الأول يؤدي إلى أخلاق أكثر تطهرية والسبيل الثاني إلى أخلاق أكثر رومانتيكية، ولكن الهيكل الأساسي واحد في كلتا الحالتين:

إنه التمحور حول الذات المتضمن في القوة التي تمارسها الذات من خلال التوازن المستقر للعناصر المشكلة لها في مواجهة كل من هذه العناصر، وبهذا المعنى فإن كل ذات هي هيكل للقوة.

الوجود والعدالة

العدالة كشكل الوجود

إن الوجود المتحقق أو الحياة يوحد الديناميات مع الشكل، فكل شيء حقيقي شكل سواء كان ذرة أو عقلاً بشريا، أما ما لا شكل له فلا وجود له، وفي الوقت نفسه فإن كل شيء حقيقي يندفع نحو ما يتجاوز ذاته، فهو لا يقنع بالشكل الذي يجد نفسه في إهابه بل يستحث ذاته باتجاه شكل أكثر شمولا وفي النهاية تجاه شكل كلي شمولي، وكل شيء ينشد النمو ويرغب في زيادة قوة وجوده في أشكال تتضمن وتقهر المزيد من العدم، وعلى سبيل المجاز يستطيع المرء القول بأن الجزئي يرغب في أن يكون بلورة، وتلك ترغب في أن تكون خلية، وهذه بدورها تنشد أن تكون مركزا للخلايا، والنبات يتطلع إلى أن يغدو حيوانًا والحيوان إنسانًا والإنسان إلهًا.. والضعيف قويًا والمعزول مشاركًا والناقص كاملا.. إلخ، وفي هذا الاندفاع يمكن أن يحدث كائنًا ما يفقد ذاته لدى تجاوزه لهذه الذات، كذلك يمكن أن يدمر كائن شكله المعين دون أن يحصل على شكل جديد وهكذا يلحق العدم بذاته، والحياة تواجه هذا التهديد بخلق أشكال النمو، وتجاوز الذات من قبل كان ما يحدث في إطار الأشكال التي تحسم عملية

التجاوز الذاتي ولكن هذا الجسم لا يكتمل أبدًا، وإذا ما اكتمل لما كان بوسع المرء أن يتحدث عن تجاوز الذات ويتعين عليه الحديث عن التعبير عن الذات، إن عدم كمال قوانين النمو يفرز مخاطرة في كل شيء ينبض بالحياة، فالكائن عند تجاوزه لذاته قد يحقق ذاته وقد يدمرها، وبوسع المرء أن يسمي ذلك بمخاطرة الإبداع ويستطيع المرء أن يذهب على صعيد الرمز إلى القول بأن الله يغامر في غمار الخلق بتحمل مخاطرة أن الخلق قد يتحول إلى دمار.

إن إلهة العدالة عند الإغريق هي التي تقوم في إطار التصور الذي يتلقى فيه بارمنيدس الإجابة عن السؤال الفلسفي باطلاعه علٍى حقيقة الوجود، وليست العدالة مقولة اجتماعية بعيدة تماماً عن التساؤلات الأنطولوجية ولكنها مقولة لا يمكن دونها أن تكون أية أنطولوجيًا أمرًا ممكنًا، ونجد في الشذرة الشعرية التي خلفها لنا بارمنيدس أنطولوجيا قديمة عن العدالة ويطبق هيرقليطس في كلماته عن اللوجوس، ذلك القانون الذي يحسم حركة الكون مفهوم اللوجوس على كل من قوانين الطبيعة وقوانين المدينة، يوقل أفلاطون إن العدالة هي الوظيفة الموحدة في داخل الإنسان الفرد والجماعة الاجتماعية، إنها الشكل الشامل في كلتا الحلتين وتعتمد قوة الوجود الخاصة بالأفراد والجماعات عليها، وفي إطار الرواقية نجد أن اللوجوس ذاته هو الذي يقوم مقام القانون الفيزيائي في الطبيعة والقانون الأخلاقي في الذهن الإنساني، وهو كمبدأ للعدالة يحكم كافة القوانين الإيجابية، وقد قدم للرواقيين الرومان معايير لصياغة وتطبيق القانون الروماني وقد نظر إليه من منظور سلامته المطلقة والكونية أيا كانت نتائج تطبيقه، وحينما نحي الأساس الأنطولوجي للعدالة وتحت تجربة التفسير الوضعي للقانون لم يبق معيار ضد الطغيان التعسفي أو النسبية النفعية قائما، وفي كفاح سقراط

ضد السفسطائيين كانت تلك نقطة حاسمة، ومازال نفس هذا الكفاح ماثلا اليوم في إطار الدفاع عن "حقوق الإنسان" ضد الكلبية والدكتاتورية، ولا يمكن الخروج بالظفر من هذا الكفاح إلا بأساس جديد للقانون الطبيعي والعدالة، ونظرة عاجلة على العهد القديم توضح لنا أنه رغماً عن الطابع غير الميتافيزيقي لتفكير الأنبياء فإن مبدأ العدالة الذي يعلنونه يحكم لا إسرائيل فحسب وإنما كذلك البشر والطبيعة، وفي اليهودية المتأخرة تم تكريس القانون في مجال الخلود واعتبر تجليه فحسب هو المؤقت، وذلك يفترض أنه شكل الوجود الصالح لكل شيء وفي كل زمان والانصياع له يمنح قوة الوجود أما عصيانه فيتضمن الدمار الذاتي.

إذا كانت العالة هي الشكل الذي تحقق فيه قوة الوجود ذاتها فإن العدالة يتعين أن تكون مناسبة لديناميات القوة (كما قلنا من قبل) ويتعين أن تكون قادرة على إعطاء شكل للمواجهات بين كائن وآخر، ومشكلة "العدالة في المواجهة" تطرح مع حقيقة أنه من المستحيل القول قبل حدوث المواجهة بما ستكون عليه علاقة القوة في إطار المواجهة، فكل لحظة حبلى بإمكانيات عديدة وكل من هذه الإمكانيات تتطلب شكلاً خاصًا وعلاقة القوة الخاطئة والظالمة قد تدمر الحياة، والجرأة ضرورية في كل عمل قوامه العدالة كما أن المخاطر أمر لا يمكن تجنبه، فليست هناك مباديء يمكن تطبيقها بشكل آلي فتضمن مراعاة العدالة، وبالرغم من ذلك فإن هناك مباديء للعدالة تعبر شكل الوجود في طابعه الكلي الذي لا يتغير.

مباديء العدالة

من الواضح على أساس أنطولوجيا الحب أن الحب هو مبدأ العدالة، وإذا كانت الحياة باعتبارها واقعية الوجود هي بصورة جوهرية الاتجاه نحو إعادة التوحيد لما هو منفصل فإنه ينبني على ذلك أن عدالة الوجود هي الشكل المناسب لهذه الحركة، وتتوسط المباديء التالية التي تشتق من المبدأ الرئيسي بين هذا المبدأ وبين الموقف المتعين الذي تتطلب فيه مخاطرة العدالة، وهناك أربعة مباديء تؤدي هذه الوساطة:

المبدأ الأول هو الملائمة أي ملاءمة الشكل للمضمون، وهناك شكوى قديمة قدم القوانين الإنسانية حول القوانين التي كانت ملائمة في الماضي ولا تزال سارية وإن لم تعد ملائمة في الوقت الراهن وهي لا تقدم الشكل الذي يمكن أن تحدث فيه المواجهات الخلاقة بين قوة وقوة أخرى والذي يمكن أن يسفر عن قوة وجود محددة كما أن هذه القوانين تحول دون أن تصبح هذه المواجهات خلاقة أو – إذ شيءنا استخدام مفاهيم أنطولوجيا الحب – دون إعادة توجيد ما هو منفصل، فالقوانين التي كانت تحكم البناء الأسري أو العلاقات الاقتصادية في فترة أخرى قد تدمر العائلات وتطيح بالوحدة الطبقية للمرحلة الراهنة، وتقوم إمكانية مثل هذه المفارقات بين القانون والمواجهة الفعلية على حقيقة أن الأشكال التي عبرت ذات يوم عن قوة الوجود لها اتجاه نحو استدامة ذاتها بما يتجاوز مناط ملائمتها وذلك أمر قائم حتى في الطبيعة حيث نجد بقايا مراحل بيولوجية سابقة في مراحل أخرى لاحقة لها كما تؤكد ذلك النزعة المحافظة في المؤسسات في إطار الوجود الثقافي والاجتماعي للإنسان، وفي كلتا الحالتين فإن مخاطرة تجاوز الذات هي التي تبقي الحياة في أسر المؤسسات التي تمت تجربتها، ولكن الشكل الذي يدفع لقاء الأمان في أهاب الأشكال القديمة إنما يتم دفعه من

خلال الظلم، والظلم بمفاهيم عدم ملاءمة الشكل القديم يقوض بصورة مطلقة الأمان وهكذا فإن الثمن يدفع عبثا ومقابل لا شيء.

المبدأ الثاني للعدالة هو المساواة، وهو مبدأ تتضمنه كافة القوانين بدقر ما تكون هذه القوانين سارية بصورة متكافئة في حق أشخاص متساوين، ولكن السؤال هنا يتمثل في الآتي: ومن هم هولاء المتساوون؟ وبأي معنى تفهم المساواة؟ إننا نجد في جمهورية أفلاطون أن الاهتمام الأساسي الذي تدور حوله هو فكرة العدالة، فهناك مجموعة كبيرة من البشر هم العبيد يستبعدون من الإنسانية الكاملة وما تقتضيه من عدالة وبين المجموعات الثلاث التي يعد أعضاؤها متساوين كمواطنين وبالتالي كبشر مكتملي الإنسانية نجد العديد من ضروب عدم المساواة فيما يتعلق بمطالبهم إزاء العدالة التوزيعية، أما المسيحية فقد أخضعت اللامساواه الأساسية للعالم القديم أي اللامساواة بين البشر الذين يتمتعون بالإنسانية الكاملة وأولئك الذين ليست لهم إلا إنسانية محدودة فهناك مساواة مطلقة بين كافة البشر أمام الله وعدالته تغمر الجميع على قم المساواة، والتكوين الهرمي وكذلك الارستقراطية أمور لا مجال لها بالنسبة للعلاقة المطلقة ولكنها بالغة الأهمية بالنسبة للعلاقات الداخلية بين البشر، فلم تلغ العبودية في ظل الكنيسة في مراحلها الأولى وكان نظام العصور الوسطى نظاماً إقطاعيًا يقر ماهيات العدالة وفقًا للحق في طلب العدالة الذي تخوله كل درجة من درجات الوضعية الاجتماعية، لقد قصر مبدأ العدالةعلى المتساوين داخل الدرجة الأنطولوجية ذاتها داخل وخارج المجتمع الإنساني، وأقيم صرح العدالة على هيكل هرمي كوني فهي لا تعدو أن تكون ذلك الشكل الذي يحقق فيه هذا الهيكل الهرمي ذاته.

ويمكن فهم مبدأ العدالة بالطريقة المناقضة، فهو يمكن أن

يطبق على نحو ديمقراطي على كافة البشر، وإذا ما تم ذلك فإن المرء يشير إلى امتلاك ناصية العقل لدى كل من يستحق أن يطلق عليه وصف "إنسان"، إن العقلانية المحتملة لكل البشر هي التي تجعلهم متساوين، ويتعين أن تتحقق هذه الإمكانية إذا ما أريد خلق المساواة الحقة، ولكن في غمار عملية التحقق تلك تظهر فوارق لا تحصى، في طبيعة الفرد، في فرصته الاجتماعية، في نزعته للخلق، وفي كافة جوانب قوة وجوده، وتستتبع هذه الفوارق فوارق في قوته الاجتماعية وبالتالي في حقه في المطالبة بالعدالة التوزيعية، لكن هذه الفوارق هي فوارق وظيفية وليست أنطولوجية كما هو الحال في مذاهب الفكر الهرمي، إنها ليست بما لا يقبل التغير وعلى الرغم من ذلك فإنها تحول دون إقرار ظام للمجتمع يعكس المساواة، بل إنه ليس هناك هيكل متساو بصورة فعلية في أي مجتمع.

تعتمد العلاقة بين المساواة والعدالة على قوة الوجود لدى الإنسان وما يتطابق معها من مطالبة جوهرية من جانب بالعدالة، وتعريف هذا المطلب أمر بالغ التباين فهو يأخذ طابعًا معينًا إذا ما طرحه صاحبه على درجة من السلم الهرمي ويتوقع أن يلقى العدالة التي تتلاءم مع درجته، وهو يأخذ طابعًا آخر إذا ما اعتبر فردًا عبقريًا ولا مثيل له ويتوقع عدالة خاصة تتناسب مع قوة وجود ذات الطابع الخاص، وهو يأخذ طابعًا ثالثًا إذا ما اعتبر حاملا منتظرا لشعلة العقل ويتوقع العدالة التي تتفق ومكانته ككائن عقلاني في الحالات المختلفة للتطورات، وفي كافة هذه الحالات نجد العدالة ماثلة ولكنها غير متوازنة وكلما حل مشكلة حرية الإنسان يمكن قبوله في صدد المناقشة الراهنة وما يتسم بالطابع الحاسم فحسب هو أن الإنسان يعتبر شخصًا مسئولاً تتخذ قراراته ويجري مداولاته وبالتالي فإن من الأفضل الحديث عن مبدأ

الشخصية كمبدأ للعدالة، ومضمون هذا المبدأ هو المطالبة بمعالجة الكافة كبشر، فالعدالة تنتهك دائمًا إذا ما هومل الناس كما لو كانوا أشياء، وقد أسمى هذا "بالتشيؤ" أو "التموضع"، وعلى أي حال فإن ذلك يتناقض مع عدالة الوجود ومع المطلب الجوهري لكل شخص في أن يعتبر شخصًا، ويتضمن هذا المطلب ويقتضي العلاقة بين الحرية والعدالة، ويمكن للحرية أن تعني التميز الداخلي لشخص في مواجهة الأوضاع القاهرة في العالم الخارجي، وقد كان العبد الرواقي والعبد المسيحي متساويين في استقلالهما عن الأوضاع الاجتماعية التي كانت متناقضة مع الحرية الخارجية وإن لم تكن بالضرورة متضاربة مع حريتهما الروحية ومع شخصيهما ومطالبيها بأن يعتبرا شخصين، إن الرواقي يشارك في عدالة الكون وهيكله العقلاني أما المسيحي فيتوقع العدالة في مملكة السماء، إن استبعاد المحور الشخصي ليس أمرًا متضمنًا في المصير الاجتماعي للمرء، فالحرية الروحية ممكنة حتى والمرء "مثقل بالأغلال"، وبالمقارنة بهذا المثال الأعلى للحرية الروحية غير السياسية تحاول الليبرالية إزالة أوضاع الاستعباد وما الانتقال من هذه الفكرة عن الحرية إلى تلك إلا وعيًا بأن هناك أوضاعًا اجتماعية تحول دون الحروب الروحية سواء بشكل عام أو للأغلبية الكاسحة من الناس، وقد كان ذلك هو الطرح الذي تقدم به الداعون الثوريون إلى إعادة تجديد العماد في عصر الإصلاح كما كان طرح العديد من المصلحين الاجتماعيين في كافة عصور المسيحية والاشتراكيين ذوي النزعة الإنسانية والدينية في عصرنا، لكن الكفاح الليبرالي من أجل الحرية السياسية يتضمن ما هو أكثر من ذلك، "فالحرية" تعتبر مبدأ أساسيا للعدالة لأن حرية تقرير المصير السياسي والثقافي ينظر إليها كعنصر أساسي للوجود الشخصي، والعبودية في كافة الأشكال تتناقض مع العدالة حتى إذا كان كل من العبد والسيد بوسعهما المشاركة

في حرية تجاوزية، إن هذا المبدأ الليبرالي للعدالة هو استثناء في مجمل التاريخ الإنساني كما أنه ماض في التراجع في النفوذ في الوقت الراهن، هل يقدم تحليلنا الأنطولوجي إجابة على السؤال الذي يدور حول الحرية في إطار الليبرالية؟ وهل هناك إجابة عن السؤال السابق الذي يدور حول الفكرة الارستقراطية والديمقراطية عن المساواة المتعلقة بالحرية؟

إن أنطولوجيا الحب تقدم الإجابة، فإذا كانت العدالة هي شكل إعادة توحيد ما هو منفصل فإنها ينبغي أن تتضمن كلا من الانفصال الذي لا حب بدونه وإعادة التوحيد الذي فيه يتحقق الحب، وذلك هو السبب في أنه غالبا ما أضيف مبدأ الاخوة، أو التضامن أو الرفعة أو ما هو أكثر ملاءمة مبدأ المشاركة إلى مبدأي المساواة والعدالة إلا بأي هذه الإضافة قوبلت بالرفض، باسم مفهوم شكلي للعدالة وفي ظل الافتراض بأن المشاركة مبدأ عاطفي لا يضيف شيئا أساسيا إلى المفهوم العقلاني للعدالة بل هو على العكس يتهد بالخطر هيكل هذا المبدأ، إن حسم أمر هذه المشكلات المتداخلة يعتمد على موضوعين باقيين سنتناولهما في هذا الفصل هما سمات العدالة وعلاقة العدالة بالقوة وبالحب.

مستويات العدالة

لقد تحدثنا عدة مرات عن العدالة التوزيعية وهو اصطلاح مستمد من أرسطو الذي ميز بين العدالة التوزيعية والعدالة العقابية، ويتعين علينا لكي نناقش هذا التمييز أن ننظر إليه في إطار السياق الأشمل الذي تبدو فيه المستويات المختلفة للعدالة.

إن أساس العدالة هو الحق الجوهري في المطالبة بالعدالة لكل شيء له وجود، وحقوق المطالبة بالعدالة التي تقوم على الأشكال المختلفة التي تحقق فيها قوة الوجود ذاتها هي حقوق مختلفة، ولكنها تغدو حقوقا في المطالبة فحسب إذا كانت تتلاءم مع قوة الوجود التي تقوم على أساسها، فالعدالة ابتداء هي مطلب يثير بشكل صارخ أو صامت كائنا ما على أساس قوة وجوده، إنها مطلب جوهري يعبر عن الشكل الذي يتّحقق في إطاره شخص ما، فإذا ما عبر الشخص الذي يتصدى لطرح مطلبه عن هذا المطلب فإن ذلك قد يكون أمرًا ملائما لهذا المطلب كما قد لا يكون كلذك، سواء أقام المرء بالتعبير عن مطلبه الجوهري أو قام بذلك آخرون فإن هذا التعبير قد يكون عالا كما قد لا يكون، ويتمثل أحد ضروب المظالم في تحويل المطلب بتحقيق العدالة الجوهرية إلى أحكام عملية في قمع العنصر الحركي في تحقيق الوجود، أما الضرب المقابل لذلك من ضروب العدالة فهو نكران الهيكل الساكن الذي يمكن أن يسري فيه تأثير العنصر الحركي.

أما الشكل الثاني للعدالة فهو العدالة الاتاوية أو التناسبية، وهي تظهر في شكل عدالة توزيعية جزائية، الحاقية تعطي لكل شيء بصورة تناسبية ما يستحقه سواء سلبا أو إيجابا، إنها عدالة تقديرية تقيس قوة وجود الأشياء كافة من خلال ما سيعطي لتلك الأشياء أو ما ستحرم منه، وقد اسميت هذه

العدالة بالعدالة الاتاوية لأنها تقرر ذلك العطاء الذي ينبغي لشيء أو لشخص ان يتلقاه وفقا لقوى الوجود الخاصة به، فالاتاوة أو الجزية هي ما تدفعه الأمم المقهورة لحكم الأمم التي قهرتها وهي تدفع للأشخاص أو الجماعات المتميزة من جانب الأتباع الذين يدينون لها بالولاء كما تدفع لممثلي السلطة كرمز للاعتراف بوظيفتهم من جانب أولئك الذين يخضعون لتلك السلطة، وتغدو العدالة الالحاقية إلى الكائنات ما يمكن لهذه الكائنات وما هي جديرة بأن تطالب به، أما العدالة التوزيعية فتعطى لأي كائن ذلك القسط من الخيرات الذي يستحقه، والعدالة العقابية تقوم بنفس الشيء ولكن بمفاهيم السلب أي من خلال الحرمان من تلك الخيرات أو من خلال العقاب الإيجابي، ويوضح هذا الاعتبار الأخير أنه ليس هناك فارق أساسي بين العدالة التوزيعية والعدالة العقابية فكلاهما عدالة تناسبية ويمكن أن تقاس بمعايير كمية، وفي مجال القانون وفرضه نجد أن الشكل الاتاوي للعدالة هو السائد ولكن هناك بعض الاستثناءات وتشير تلك الاستثناءات إلى شكل ثالث من أشكال العدالة.

اقترح أن نطلق على هذا الشكل الثالث للعدالة اسم العدالة التحويلية أو الخلاقة وتقوم هذه العدالة على الحقيقة التي دأبت على الإشارة إليها وهي أن العدالة الجوهرية هي عدالة ديناميكية وهي باعتبارها كذلك لا يمكن التعريف بها من خلال مفاهيم محدد وبالتالي فإن العدالة الاتاوية لا تناسبها لأنها تقيم حساباتها في شكل نسب ثابتة، إن المرء لا يعلم اطلاقا بصورة مسبقة ما الذي ستكون عليه نتيجة مواجهة بين قوة وأخرى وإذا ما حكم المرء على مثل هذه المواجهة ونتيجتها من نسب القوة السابقة فإنه يكون قد جافى العدل بالضرورة حتى إذا كان محقا على الصعيد القانوني، وتحفل التجربة اليومية بأمثلة على هذا الموقف، وهي تتضمن كافة

تجاوزات القانون الوضعي باسم قانون أسمى لم يسن بعد ولم يصبح ساريا، وتتضمن هذه الأمثلة ضروب الصراع من أجل القوة التي تتضارب مع القواعد غير المحددة والعقبة والتي تسفر عن زيادة قوة الوجود لدى المنتصر والمهزوم على السواء، وهي تشمل كل تلك الحوادث التي تقتضي العدالة في إطارها تسليمًا للعدالة وهو عمل لا يمكن دونه لعلاقة إنسانية أو لجماعة بشرية أن تواصل البقاء، وينبغي بدقة أكبر أن يتحدث المرء عن تسليم العدالة التناسبية من أجل العدالة الخلاقة، ولكن ما هو معيار العدالة الخلاقة؟ لكي تتم الإجابة على هذا السؤال يتعين على المرء ان يتساءل ما هو المطلب الجوهري المطلق للعدالة لدى كائن ما؟ أن الإجابة هي: التحقق في إطار وحدة التحقق الكوني، وليست مملكة إلا الرب الرمز الديني لذلك.

تقدم آداب الكتاب المقدس بعهديه التعبير الكلاسيكي عن الشكل الثالث للعدالة، وليس من الصحيح تمامًا القول بأن العدالة في الكتاب المقدس هي نفي العدالة التناسبية، فهناك مواضع لا حصر لها في كلا العهدين يطبق فيها رمز القاضي على الله أو المسيح وهناك مواضع أخرى يعرى فيها ظلم الأحكام البشرية وتتم إدانتها بجدية تفوق ما اتبع أي خطيئة أخرى، ورغمًا عن ذلك فإن التأكيد الأساسي ينصرف باتجاه آخر، فالعادلون هم أولئك الذين يخضعون أنفسهم للأوامر الإلهية التي خلق ويتحرك وفقا لها كل شيء في الطبيعة والتاريخ، ولكن هذا الخضوع ليس قبولا للوصايا باعتبارها كذلك ولكنه الطاعة المحبة لذلك الذي هو مصدر القانون، هكذا فإن مفهوم العدل يوحد الخضوع للقانون والتقى ازاء ذلك الذي يشرع القانون، ويكمن خلف الاصطلاحات الشخصانية في العهد القديم وعي عميق بالطابع الأنطولوجي للقانون، وقد تجلى هذا الوعي في المراحل الأخيرة من اليهودية وساعد في

التمهيد للتفسير الأنطولوجي للمسيح باعتباره اللوجوس في إطار الكنيسة الأولى، والعدالة في تطبيقها بالنسبة للإنسان كما هي في تطبيقها بالنسبة لله تعني ما يفوق مجرد العدالة التناسبية، إنها تعني العدالة الخلاقة ويعبر عنها في الرحمة الإلهية التي تسامح لتعيد التوحيد، فالله لا يقتصر على الالتزام بالنسبة المعطاة بين المزايا والمساوئ فهو يمكن على نحو خلاق أن يغير هذه النسبة ويقوم بذلك ليكفل تحقق أولئك الذين ما كانوا ليعرفوا التحقق في ضوء العدالة التناسبية، وعلى هذا النحو فإن العدالة الإلهية يمكن أن تتحلى كمجافاة بينة للعدالة وفي أحجية "التبرير من قبل العناية الإلهية من خلال الإيمان" على نحو ما صاغها القديس بولس تتجلى العدالة الإلهية في السلوك الإلهي الذي يبرر ذلك الذي يجافي العدالة، إن ذلك – شأن كل أعمال الغفران – يمكن فحسب فهمه من خلال فكرة العدالة الخلاقة، وما العدالة الخلاقة إلا شكل الحب الموحد.

الوحدة الأنطولوجية للعدالة، القوة والحب

عرفت العدالة بأنها الشكل الذي تحقق فيه قوة الوجود ذاتها في مواجهة قوة لقوة أخرى، كامنة في القوة حيث أنه ليست هناك قوة للوجود دون شكل مناسب لها، ولكن حينما تواجه قوة وجود أخرى فإن الإرغام يغدو أمرا لا يمكن تجنبه، والسؤال إذن هو: ما هي علاقة العدالة بالعنصر الارغامي للقوة؟ ويتعين أن تكون الإجابة: ليس الارغام على اطلاقه هو الذي يجافي العدل وإنما ذلك الضرب منه الذي يلحق الدمار بموضوعه بدلا من العمل للوصول إلى تحقق ذلك الموضوع، وإذا كانت الدولة الشمولية تنزع إنسانية أولئك الذين من أجلهم تفرض قوانينها فإن قوة وجودهم كأشخاص تتحلل ويلقى مطلبهم الجوهري النكران، ليس الارغام هو الذي ينتهك العدالة وإنما ذلك الضرب منه الذي يسقط الحق الجوهري للكائن في أن يعترف به باعتبار ما هو عليه وفي – اطار كافة الكائنات، وقد يحدث أن الارغام الذي يحول دون عقاب شخص منتهك للقانون يلحق الدمار بقوة وجود ذلك الشخص وينتهك حقه في أن يتم الهبوط بقوة وجوده وفق مقتضيات العدالة التناسبية، إن ذلك هو الحقيقة الكامنة في صياغة هيجل القائلة بأن للمجرم الحق في أن يعاقب، وهيكل القوة الذي يعمل الارغام في اطاره ضد العدالة الجوهرية لعناصره لا يتلقى دفعة تقوية وإنما يتعرض للإضعاف، إن المطالب المبررة وغير المعترف بها لا تختفي رغم أنها تقمع، بل هي تمارس فعاليتها ضد الكل الذي تتعرض للقمع في إطاره وقد تطيح في النهاية بهيكل القوة الذي لا يستطيع أن يقبلها كعناصر مساهمة فيه أو يطيح بها ككيانات غريبة عنه، إن المطلب الجوهري هو كل ما لا يمكن انتهاكه دون أن يتعرض القائم بهذا الانتهاك بدوره للانتهاك، وذلك امر ينطبق بالمثل عن هياكل القوى البيولوجية والنفسية

والاجتماعية، فالقوة العقلية للكائن البشري على سبيل المثال يمكن أن تعبر عن نفسها في ثلاثة أشكال، إذ هي يمكن أن تقمع العناصر التي تنتمي إليها كالآمال والرغبات والأفكار الخاصة، وفي هذه الحالة فإن العناصر التي تم قمعها تظل باقية وتحول العقل ضدها فتدفعه إلى التحليل وكذلك فإن القوة العقلية للكائن البشري يمكن أن تتلقى عناصر المقاومة التي تنتمي إليها ويتسامى بها إلى مرتبة الوحدة مع الكل، كذلك بوسع القوة العقلية أن تطيح بهذه العناصر على نحو متطرف باعتبارها كيانات غريبة تم بنجاح رفض مطلبها بالانتماء إلى الكل، وفي الحالتين الثانية والثالثة نجد أن العقل البشري يمارس العدالة في اتجاهات مضادة ازاء العناصر المقاومة، وفي الحالة الأولى فإنها تنتهك الحق الجوهري للكائن وتعرض ذاتها للخطر، وهذا المثال النفسي ينطبق بالمثل على هياكل القوة البيولوجية والاجتماعية وسنناقشه في أحد الفصول التالية من هذا الكتاب.

وكما هو الحال بالنسبة للقوة فإن العدالة كامنة في الحب، فالحب من أي نمط والحب ككل إنما يتسم بالفوضى والنزعة للانهيار إذا لم يكن يتضمن العدالة مما يلحق الدمار بمن يحب وكذلك بمن يقبل مثل هذا الحب، إذ أن الحب دافع لإعادة توحيد ما هو منفصل، وهو يفترض مسبقا أن هناك شيئا تتعين إعادة توحيده، شيئا مستقلا بصورة نسبية يتماسك معتمدا على ذاته وقد لقى الحب القائم على التسليم الكامل للذات إشادة في بعض الأحيان ووصف بأنه تحقق الحب، ولكن السؤال هو كالتالي: أي ضرب من تسليم الذات ذاك وما هو ذلك الذي يستسلم؟ إذا ما كان القائم بعملية التسليم لا يعدو أن يكون ذاتا تتهافت قوة وجودها أو تتهاوى في طريق التلاشي فإن مثل هذا التسليم لا قيمة له ومن يقوم به إنما هو ذات لم تتلق من نفسها العدالة التي تستحقها وفقا

لحقها الجوهري في تلك العدالة، وليس تسليم مثل هذه الذات السقيمة حبا أصيلا لأنه يخسف ما هو مغترب ولا يحقق توحده، والحب والمنتهي إلى هذا النوع هو رغبة في الحاق العدم بذات المرء المسئولة والخلاقة من أجل المشاركة في ذات أخرى يفترض من خلال واقعة الحب أنها حملت المسئولية عن ذات القائم بالتسليم وذات من يحب، والتسليم الذاتي المتسم بالعماء لا يحقق العدالة للشخص الآخر لأنه من يستسلم لا يحقق العدالة لذاته، ويقتضي تحقيق العدالة لذات المرء تأكيد قوة وجود المرء وقبول مطلب العدالة المتضمن في هذه القوة ودون هذه العدالة لا يكون هناك حب يتولى إعادة التوحيد لأنه ليس هناك ما يتم توحيده.

يفضي بنا ذلك إلى مسألة العدالة إزاء ذات المرء وهي مسألة مماثلة للمسائل الخاصة بحب الذات والسيطرة على الذات فنحن في هاتين الحالتين نتحدث عن استخدام مجازي للاصطلاح، ويتعين علينا أن نقدم بذلك أيضا في حالة العدالة إزاء ذات المرء، فليست هناك ذات مستقلة يمكنها أن تحسم أمر مطلب العدالة الذي تطرحه ذات أخرى يتصادف أنها تتطابق معها، ولكن هناك معنى محددا يمكن من خلاله أن يتحدث المرء عن العدالة إزاء ذات المرء وذلك هو المعنى المتعلق بالمحور المقرر الذي يكون عادلا إزاء العناصر التي يشكل هو محورها، والعدالة إزاء الذات بهذا المعنى تقرر على سبيل المثال أن الشكل التطهري للسيطرة على الذات يجافي العدالة لأنه يستبعد عناصر من الذات لها الحق في أن يعترف بها كمكونات للتوازن العام للقوة المتصارعة، والكف أو القمع هو ضرب من مجافاة العدالة إزاء ذات المرء ينتج عنه ما ينتج عن كل ضرب مجافاة العدالة وهو مدمر للذات بسبب مقاومة العناصر التي يتم استبعادها، إلا أن ذلك لا يعني أن الاعتراف الفوضوي بقبول كافة قوى الصراع في

القرار المحوري هو أحد مقتضيات العدالة إزاء ذات المرء، بل وربما يكون ذلك إلى حد كبير مجافيا للعدالة بقدر ما يجعل المحور المتوازن أمرا مستحيلا وبقدر ما يؤدي إلى تحليل الذات إلى عملية قوامها الدفقات غير المترابطة، وذلك هو خطر النمط الرمانسي أو السافر للسيطرة على الذات، وهو يمكن أن يصبح مجافيا للعدالة إزاء ذات المرء تماما كالنمط التطهري أو الانغلاقي للسيطرة على ذات المرء، فأن يكون المرء عاملا إزاء ذاته يعني أن يحقق المرء أقصى ما يمكن من الإمكانات دون أن يفقد ذاته في الاضطراب والفوضى.

ذلك تحذير إزاء ضرورة ألا يكون المرء مجافيا للعدالة إزاء ذاته فيما يتعلق بالحب، لأن ذلك هو دائما مجافاة للعدالة إزاء من يقبل الظلم الذي نمارسه إزاء أنفسنا، إذ يُحال بينه وبين أن يكون عادلا حيث أنه مرغم على أن يظلم من خلال كونه مظلوما.

إن الحب لا يجترح أكثر ما تقتضيه العدالة لكنه هو ذاته المبدأ النهائي لها، فالحب يقوم بإعادة توحيد ما ينبغي أن يوحد والعدالة تبقى عليه، إنها الشكل الذي فيه ومن خلاله يمارس الحب عمله والعدالة في معناها النهائي هي العدالة الخلاقة، وما العدالة الخلاقة إلا شكل الحب القائم بإعادة التوحيد.

وحدة العدالة، الحب، والقوة في العلاقات الشخصية

الأنطولوجيا وفلسفة الأخلاق

حاولت في الفصول الأربعة الأولى من هذا الكتاب أن أرسي الأسس الأنطولوجية التي يفترض أن الهياكل الأخلاقية التي نناقشها في الفصول الثلاثة الأخيرة قد بنيت عليها، لكن هذا القياس المستمد من العمارة لا يلائم أغراضنا إلا بصورة جزئية فليس هناك انفصال حقيقي بين الهيكلين العلوي والسفلي إذ لا يمكنه للمرء أن يناقش الأسس الأنطولوجية للحب، القوة، والعدالة دون أن يفترض مسبقا وظائفها الأخلاقية كما لا يمكنه أن يناقش وظائفها الأخلاقية دون الإشارة بصورة دائبة إلى أسسها الأنطولوجية.

إن فلسفة الأخلاق هي علم الوجود الأخلاقي للإنسان الذي يسعى للوصول إلى جذور الالتزام الأخلاقي ومعيار صحته ومنابع مضامينه وقوى تحقيقه، وتعتمد الإجابة على هذه الأسئلة بصورة مباشرة على مبدأ للوجود، حيث يمكن أن نفصل القول فيما يتعلق بجذور الالتزام الأخلاقي ومعيار صحته ومنابع مضامينه وقوى تحقيقه فحسب من خلال تحليل للوجود الإنساني وللوجود الكوني، فليست هناك إجابة

في فلسفة الأخلاق دون تأكيد صريح أو ضمني على طبيعة الوجود.

كانت فلسفة القيم هي أهم محاولة لجعل فلسفة الأخلاق مستقلة عن الأنطولوجيا، ولكن إذا كان من الممكن تحديد موعد ميلاد فلسفة ما فإن فلسفة القيم ستكون المثال البارز لهذا حيث ظهرت قبيل منتصف القرن التاسع عشر، وتتسم أسباب ظهورها ومكانتها المتميزة بالوضوح، فبعد ما يسمى بانهيار الفلسفة الألمانية التقليدية وبصفة خاصة المذهب الهيجلي انتقل تفسير الطبيعة والإنسان إلى العلوم الآلية والأنطولوجيا المادية واعتبرت الأخلاق مشكلة في علوم الأحياء والنفس والاجتماع، وحول كل اصطلاح بصدد ما يجب أن يكون إلى اصطلاح بصدد ما هو كائن وكل عرف إلى حقيقة وكل فكرة إلى أيديولوجيا وفي إطار هذا الموقف تطلع الفلاسفة الذين يستشعرون المسئولية إلى طريقة لإضفاء الصلاحية الفلسفية على تلك العناصر في الواقع التي تعتمد عليها مكانة الإنسان ومعنى الوجود وقد وجدوا هذه الطريقة التي أطلق عليها اسم مبدأ القيم، وذهبوا إلى القول بأن القيم العملية والنظرية على السواء لها تماسكها الخاص فهي لا تعتمد على نظام الوجود كما أوضحه المذهب الطبيعي، وحيث أن أنطولوجيا عصرهم كانت مادية فقد رفضوا أي محاولة لإيجاد أساس أنطولوجي لعالم القيمة، فالخير والجميل والحقيقي هي من وجهة نظرهم متجاوزة للوجود ولها طابع "ما ينبغي أن يكون" وليس طابع "ما هو كائن" ولم تكن تلك طريقة بارعة لإنقاذ تماسك الأعراف الأخلاقية دون تدخل في الواقع على نحو ما تنظر إليه النزعة الطبيعية المتدنية به، ولكن الطريق سرعان ما أغلق من جانبيه، فمن جانب العلم رفضت القوى المتحالفة لعلوم الأحياء والنفس والاجتماع أن ترفع أيديها عن القيم واعتقدت أن لها الحق العلمي في ذلك، وحاولت

هذه القوى أن تبرهن على أن القوانين الخاصة بهذه العلوم كافية لإيضاح استقرار القيم سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، ووصلت تلك القوى إلى القول بأن القيم هي عمليات تقدير وأن ما ينبغي إيضاحه ليس صحة هذه القيم وإنما ظهورها ونموها وتدهورها كلما تعمق البحث في ديناميات الحياة قوى الدليل على صحة هذا الطرح، وقد بدت هوة الأمان بين الوجود والقيم كما لو كانت تتلاشى، فالقيم لا تعدو أن تكون تعبيرات عن الوجود تعجز عن الحكم عليه من موقع يتجاوزه وقد أصبحت مقاومة فلسفة القيم لهذا الخطر متهافتة بصورة متزايدة.

أما ما كان أكثر حسما من ذلك فهو الهجوم من الجانب الآخر أي تحليل طبيعة القيم ذاتها فالقيم تطالب بالتحقق في الوجود ومن خلاله، ومن ثم يثور السؤال التالي: كيف يمكن ذلك إذا لم تكن هناك مساهمة أنطولوجية للقيم في الوجود وإنما هوة لا يمكن عبورها هي التي تمتد بينهما؟ وكيف يمكن لوصية قادمة مما يتجاوز الوجود أن يكون لها أي تأثير على هذا الوجود؟ إن هذا السؤال يظل بلا إجابة تماما إذا ما وصف الوجود من خلال الضرورة الآلية، ولكن حتى إذا تم التأكيد على الحرية (وهو ما يعد تدخلا أنطولوجيا في النزعة العلمية للحتمية من أجل نظرية القيمة) فإن السؤال التالي يظل مطرحا: كيف يمكن لوصايا قادمة مما يتجاوز الوجود أن تكون ملزمة للكائنات الموجودة والتي لا تربطها بهذه الوصايا أي علامات جوهرية؟ ومجددا تعجز نظرية القيمة عن أن تطرح إجابة، لم يعد بالإمكان فرض الصمت بعد على هذه الأسئلة: ما هو الأساس الأنطولوجي للقيم؟ كيف ضربت ما تسمى بالقيم جذورها في الوجود ذاته؟ هل مما له له معناه – وهو السؤال الأهم – الاعتقاد بنظرية للقيمة على الإطلاق؟ أليس من المناسب بصورة أكبر أن نبحث في بنى الواقع الذي

تؤسس عليه فلسفة الأخلاق؟ وبتعبير آخر ألا تتطلب نظرية القيمة ذاتها أن تحل الأنطولوجيا محلها.

ولكن حتى إذا قبل المرء هذا النقد لنظرية القيمة فقد يحاول أن يتجنب البديل الأنطولوجي من خلال طرح بدائل أخرى، وأول هذه البدائل هو البديل البراجماتي، حيث تذهب البراجماتية إلى القول بأن الاعراف الأخلاقية هي تموضع التجارب الإنسانية وهي تقر القواعد التي توضح بصورة براجماتية السلوك الأكثر ملاءمة، ولكن المرء لا يملك على الفور إلا أن يتساءل: ملائم لماذا؟ إن كل موقف له غموضه فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي وبالتالي يسمح بإجابات مختلفة حول مسألة الملاءمة تلك، إن مسألة معيار الملاءمة البراجماتية تسد الطريق في وجه مسلك الهروب البراجماتي من الأنطولوجيا (ونعني الأنطولوجيا الواعية إن أن هناك دائما أنطولوجيا لا واعية)، أما البديل الثاني وهو مناقض للبديل الأول إلى حد ما فهو البديل اللاهوتي، إن الله هو الذي يكرس الأعراف الأخلاقية وذلك هو أساس سلامتها، ويعلل هذا الحل فيما يبدو تلك السمة للتجربة الأخلاقية التي لا تملك لها البراجماتية أو نظرية القيمة تفسيرا ألا وهي الطابع غير المحدود للالتزام الأخلاقي، ولكن هل يفلح البديل اللاهوتي في تجنب الأنطولوجيا؟ ثمة أسلوبان لتفسير هذا الموضوع: الأول هو ما أسميه بالأسلوب النبعي hoteronomoug والثاني هو ما أسميه بالأسلوب اللاهوتي theonomoug ويفهم الأسلوب الأول الوصايا الأخلاقية بحسبانها تعبيرات عن إرادة إلهية تتمتع بالسيادة ولا معيار لها ولا يمكن أن تقاس من خلال مدى ملاءمتها للطبيعة الإنسانية، إنها إرادة يتعين الخضوع لها على نحو ما تتجلى من خلال الوحي، ولكن السؤال هنا هو: لماذا يتعين على أي امرئ أن يخضع لوصايا هذا الشارع الإلهي؟ وكيف تتميز هذه الوصايا عن

الأوامر التي يصدرها طاغية بشري؟ إنه أقوى مني ومن ثم فإن بوسعه أن يلحق الدمار بي، ولكن ألا ينبغي أن يخشى بشكل أكبر ذلك الدمار الذي يتبع إخضاع محور شخصية المرء لإرادة غريبة؟ ألن يكون ذلك على وجه الدقة رفضا للالتزام الأخلاقي أما الطريق الآخر لإقرار الأساس اللاهوتي للالتزام الأخلاقي فهو الأسلوب اللاهوتي ولكن هذا الأسلوب ولذلك السبب عينه يصبح أسلوبا أنطولوجيا، إنه يؤكد (وعلى نحو يتفق مع الاتجاه السائد في علم اللاهوت التقليدي) أن القانون الذي يكرسه الله هو الطبيعة الجوهرية للإنسان وقد وضعت ضده في شكل قانون، وإذا لم تكن طبيعته الجوهرية مشوهة في وجوده الفعلي فما من قانون يمكن أن يقف ضده، ليس القانون غريبا عن الإنسان، إنه قانون طبيعي يمثل الطبيعة الحقة للإنسان تلك الطبيعة التي اغترب الإنسان عنها، وكل وصية أخلاقية صحيحة هي تعبير عن علاقة الإنسان الجوهرية بذاته، وبالآخرين، وبالكون، وذلك وحده يجعل القانون ملزما ويجعل من رفضه تدميرا للذات وذلك وحده أيضا يعلل الشكل غير المحدود للالتزام الأخلاقي بغض النظر عن كون المضامين مشروطة وموضعا للمناقشة. إن الحل اللاهوتي يؤدي على نحو لا يمكن تجنبه إلى مشكلات أنطولوجية، فإذا كان الله لا ينظر إليه باعتباره شارعا غريبا ومتعسفًا وإذا كانت سلطته ليست تبعية وإنما سلطة لاهوتية فإن الافتراضات الأنطولوجية المسبقة يتم قبولها وتشمل الأخلاقيات اللاهوتية الأنطولوجيا كما أنها تؤكد كذلك الأسس الأنطولوجية التي تقوم عليها، أن الأطروحات الأنطولوجية عن طبيعة الحب، القوة، والعدالة يتم تأكيدها إذا ما كانت قادرة على حل مشاكل أخلاقيات الحب، القوة، والعدالة التي كان يمكن دون ذلك أن تظل دون حل، ولكي نوضح أن الأمر كذلك بالفعل يتعين علينا أن نبحث الوظائف الأخلاقية للحب، القوة، والعدالة في مجالات العلاقات الشخصية والمؤسسات

الاجتماعية وما هو مقدس، وفي المجال الأول تحتل العدالة مركز الصدارة وفي المجال الثاني نجد القوة هي المتصدرة وفي المجال الثالث يحتل الحب هذه المرتبة ولكن المباديء الثلاثة تسري في كافة هذه المجالات، ويعد مجال ما هو مقدس سمة في المجالات الأخرى ولا يشكل مجالا مستقلا إلا في بعض الأبعاد فحسب، وهكذا فإننا سنتحدث أولا عن العدالة الحب، والقوة في العلاقات الإنسانية ثم نعرض للقوة، العدالة الحب في إطار المؤسسات الاجتماعية يلي ذلك تناول الحب، القوة، والعدالة في العلاقة بما هو مقدس.

العدالة في المواجهات الشخصية

تتجلى إنسانية الإنسان في المواجهات الشخصية، فمن خلال مقابلة "آخر" فحسب يدرك الإنسان أنه "ذات" وما من موضوع طبيعي في الكون بأسره يمكن أن يؤدى ذلك بالنسبة له، ويوسع الإنسان أن يتجاوز ذاته في كافة الاتجاهات في مجال المعرفة والسيطرة وبوسعه أن يستغل كل شيء لتحقيق هذا الغرض، ما يقيده هو تناهيه فحسب ولكن هذه القيود يمكن أن تقلل بصورة لامتناهية، وليس بوسع أحد أن يحدد أين تكمن حدود القوة الإنسانية، فالإنسان يستطيع في مواجهته للكون أن يتجاوز أي حدود يمكن تصورها، ولكن هناك قيدا محددا للإنسان يواجهه دائما ألا وهو الإنسان الآخر. إن هذا الآخر ذلك الـ"أنت" يماثل جدارا لا يمكن إزاحته أو اختراقه أو استخدامه ومن يحاول القيام بذلك إنما يلحق الدمار بنفسه، فذلك الـ"أنت" يتطلب لوجوده ذاته أن يعترف به باعتباره "أنت" في مقابل "الذات" و"كذلك" في مقابل نفسه وذلك هو المطلب المتضمن في وجوده، وبوسع الإنسان أن يرفض الإصغاء إلى المطلب الجوهري للآخر ويستطيع أن يتجاهل مطلبه بإقرار العدالة ويمكنه أن ينحيه جانبا أو يستغله، بل يستطيع محاولة تحويله إلى موضوع قابل للمعالجة كشيء أو كأداة ولكن الإنسان في قيامه بذلك يواجه بمقاومة من يطالب بالاعتراف به كذات، وهذه المقاومة تجبر الإنسان إما على أن يقابل الآخر كذات أو على أن يضحي بسمته الشخصية كذات، فالظلم في مواجهة الآخر هو دائماً ظلم إزاء ذات المرء، والسيد الذي يعامل عبده لا كذات وإنما كشيء إنما يعرض للخطر سمته الخاصة كذات، والعبد بوجوده ذاته يؤذي السيد تماما على نحو ما يلحق السيد الأذى به. إن الاختلال الظاهري للمساواة يوازنه دمار سمة الذات لدى السيد.

ذلك يقودنا إلى السؤال عما إذا كانت "القاعدة الذهبية" المتمثلة في أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به يمكن أن تعتبر مبدأ للعدالة في المواجهات الشخصية لقد استخدمت هذه القاعدة حتى من قبل المسيح ذاته، ومن المؤكد أنها تعبير عن الحكمة العملية ولكنها ليست معيارا للعدالة في المواجهات الشخصية، فقد يحدث أن يرغب المرء في تلقي مزايا تناقض العدالة إزاء ذاته وتناقض بالمثل العدالة إزاء الآخر إذا ما تلقاه، فهي مزايا تلحق الظلم إذا ما أعطيت وإذا ما تم تلقيها ويتعين علينا أن نرفضها إذا طلب منا أن نقدمها. وذلك أمر يسير بصورة نسبية إذا ما كانت الأشياء التي تطلب منا أو تعطى لنا هي أشياء سيئة على نحو واضح ولكن الأمر يعدو عسيرا إذا ما شعرنا بأننا مضطرون إلى الوفاء بما يبدو مطلبا عادلا، مطلبا كان حريا بنا نحن أنفسنا أن نتقدم به، وبالرغم من ذلك فإننا نتردد، أننا نشك في الآخرين تماما كما نشك في أنفسنا، ونشك في أنه خلف المعنى الظاهر للمطلب هناك شيء آخر محتجب ينبغي أن يرفض، عداء غير واع أو رغبة في السيادة أو إرادة في الاستهلاك أو غريزة لتدمير الذات، وفي كافة هذه الحالات فإن العدالة في المواجهات الشخصية لا يمكن أن تحدد من خلال "القاعدة الذهبية".

لقد سبق أن اكتشفنا مبدأ العدالة الصحيح بصورة مطلقة في كافة المواجهات الشخصية أي الاعتراف بالشخص الآخر كشخص، ولكننا حاولنا عبثا أن نستمد مضامين لهذا المبدأ الشكلي من "القاعدة الذهبية"، ومن ثم فإن السؤال المطروح هو: هل هناك وسائل أخرى لاكتشاف مثل هذه المضامين؟ ثمة إجابة غير قابلة فيما يبدو للتنفيذ وهي أن التطور الحضاري يقدم هذه المضامين، فالتجربة الإنسانية متمثلة في القوانين والتقاليد والسلطات وكذلك الضمير الفردي تتولى إفراز هذه المضامين، ومن يتبع ذلك القواعد ويتخذ

قراراته في هدى من ضميره يحوز أساسًا راسخاً للعدالة في المواجهات الشخصية، إن الإنسانية لا تعيش أبدًا دون زخم الحكمة الأخلاقية التي تحول دون دمارها الذاتي تقوم – إذا ما استخدمنا الاصطلاحات الدينية – على الوحي المطلق، وحيث أن العدالة هي شكل قوة الوجود فإن وجود الإنسانية ما كان يمكن أن يدوم للحظة واحدة دون هياكل للعدالة في المواجهة بين البشر، وتحسم مصادر العدالة تلك معظم المواجهات بين الكائنات الإنسانية، وفي بعض الحالات يسود القانون والتقاليد والسلطات وفي حالات يسود الضمير الفردي، وذلك فارق هام ويمكن أن يؤدي إلى صراعات مأساوية على نحو ما وضعت تقليدياً في رائعة سوفوكليس "أنتيجون" ولكنه ليس حاسمًا بالنسبة للمشكلات التي نعالجها هنا، ذلك أن القواعد الوضعية والضمير الفردي تعكس تداخلاً فيما بينها وقد استقرت القوانين والأعراف والسلطات كمصادر للعدالة من خلال القرارات التي يتدخل فيها الضمير الفردي، ومن ناحية أخرى فإن الضمير الفردي يتشكل من خلال العمليات التي تدخل فيها القوانين والأعراف والسلطات والتي أصبحت قواعد للعدالة تجعل من الاكراه الخارجي أمراً غير ضروري وبوسع المرء أن يقول – وإن بدا ذلك أمراً غامضاً على نحو ما – إن القانون هو الضمير المتخارج والضمير هو القانون الكامن، وما تفاعل القانون والضمير إلا خلق قواعد العدالة.

هل يمكن تجاوز هذا الموقف؟ هل هناك أسلوب آخر غير تفاعل القانون والضمير لإيجاد مضامين للعدالة في المواجهات الشخصية؟ إن الإجابة الوحيدة الباقية هي النظرية التقليدية الخاصة بالقانون الطبيعي أي الاعتقاد بأنه من الممكن اكتشاف هياكل العلاقات الشخصية الصحيحة بشكل شامل ومتعين ولا يتغير، إن علم اللاهوت التقليدي ينظر إلى الوصايا العشر باعتبارها مواد في القانون الطبيعي وكذلك

تفسيرات هذه الوصايا في موعظة الجبل، وتضيف الكنيسة الرومانية تفسيراً كنسياً لكل منهما، إنها لا تنفي أنها قوانين طبيعية ولكن لأن الوعي بها وعي مشوه وغير مؤثر فإن على الكنيسة أن تعيد تقريرها ولكنها تظل قانونًا طبيعيًا وهي مدركة في المقام الأول على الصعيد العقلي، وقد سبق لنا أن حاولنا في تحليلنا للمساواة والحرية وهما مقولتان أساسيتان في نظرية القانون الطبيعي أن نوضح أنه في اللحظة التي تستخدم فيها هذه المباديء من أجل قرارات متعينة فإنها تغدو غير محددة ومتغيرة ونسبية، وذلك أمر ينطبق على كافة مضامين القانون الطبيعي، فهي شأن المباديء التي يفترض أنها تحكم العلاقات الجنسية – مقيدة تاريخيًا وغالبا ما تتصارع بوضوح مع العدالة الجوهرية لهذه العلاقات، إن نظرية القانون الطبيعي لا يمكن أن تطرح إجابات على الأسئلة التي تدور حول مضامين العدالة، ومن الممكن أن نوضح أن هذا السؤال لا يمكن على الإطلاق أن يجد إجابة له من خلال مفاهيم العدالة وحدها، إن مسألة مضمون العدالة تدفعنا إلى مباديء الحب والقوة.

وحدة العدالة والحب في المواجهات الشخصية

ليس بوسع العدالة التناسبية أن تحقق الضالة المنشودة المتضمنة في موقف متعين لكن الحب يستطيع أن يقوم بذلك، ولا ينبغي للمرء أبدًا أن يذهب إلى القول بأن عمل الحب يبدأ حيث ينتهي عمل العدالة، ذلك لأن الحب يوضح ما هو عادل في الموقف المتعين، وليس ثمة ما هو أكثر زيفاً من أن تقول لإمرئ ما: إن الحب يربط بيننا من ثم فما من حاجة تدعونا إلى أن نقيم صرح العدالة بساحتنا لأن الحب يجب الحاجة إلى العدالة، إن مثل هذا الأسلوب يستخدمه أولئك الذين يرغبون في تفادي الالتزامات المرتبطة بإقرار العدالة ولا يقول إلا الطغاة في مواجهة رعاياهم، وهم إن لم يقولوا به فإنهم يتصرفون وفق مقتضياته، إنها طريقة حاذقة في محاولة تجنب المسئولية والانضباط اللذين تفرضهما العدالة، وغالبا مالا يزيد الحب الذي يفترض أنه يتجاوز العدالة عن أن يكون اندفاعا عاطفياً لتسليم الذات استبدل باندفاعات انفعالية للعداوة.

وهكذا فإنه من غير الصحيح القول بأن: الحب يمنح ما لا يمكن للعدالة أن تقدمه، فالحب يدفع إلى تسليم للذات يتجاوز مطلب العدالة، وهناك قدر يعتد به من تسليم الذات يعد مطلبا للعدالة التناسبية، على سبيل المثال الموت من أجل قضية يعتمد وجود المرء الخاص عليها، ولكن هناك ضروبًا من تسليم الذات لا تتطلبها العدالة التناسبية وإنما يتطلبها الحب، إلا أنه إذا كان الحب يتطلبها فإن العدالة الخلاقة تنشدها، ذلك أن العنصر الخلاق في العدالة هو الحب.

الحب في هذا المجال له نفس العلاقة بالعدالة التي تربط الوحي بالعقل وذلك ليس تشابهاً عرضياً وإنما هو يضرب

جذوره في طبيعة كل من الوحي والحب، فكلاهما يتجاوز العرف العقلي دون أن يلحق الدمار به، إن لكل منهما "عنصرًا وجدانيًا"، والحب في بعض تعبيراته – على سبيل المثال تلك التعبيرات التي يطرحها القديس بولس في الفقرة الثالثة عشرة من رسالته إلى أهل كورنثوس يمكن أن نطلق عليه العقل في حالة وجدانية، وقد أكد ذلك بولس أيضًا حينما رد كلا من التجارب المتعلقة بالوحي وتأثير الحب إلى الروح الإلهية، وكما أن الوحي لا يقدم معلومات إضافية في ذلك المجال الذي يحكمه العقل المعرفي فإن الحب لا يدفع إلى عمليات إضافية في المجال الذي يحسمه العقل العملي، إن كلا منهما يعطي بعداً جديداً للعقل، الوحي للعقل المعرفي والحب للعقل العملي، ولا ينفي أي منهما ذلك الذي يعطيه أبعاداً عمقية أي العقل، وكما أن الوحي لا يناقض هياكل العقل المعرفي (وإلا فإن الوحي دون ذلك ما كان يمكن تلقيه)، وهكذا فإن الحب لا يناقض العدالة (وإلا فإنها دون ذلك ما كانت لتتحقق)، ويشير هذا الاعتبار إلى شيء يتعين علينا أن نعالجه من الفصل الأخير أي اعتماد مجال العمل الأخلاقي بأسره على وجود القوة الروحية.

يمكن بصورة مناسبة إيضاح علاقة العدالة، بالحب في المواجهات الشخصية خلال الوظائف الثلاث للعدالة الخلاقة، أي الإصغاء، الإعطاء، والتسامح، والحب لا يقدم في إطار أي من هذه الوظائف ما يزيد على ما تتطلبه العدالة ولكن الحب يدرك في إطار كل منها ما تقتضيه العدالة، والحب في تصديه لمعرفة ما هو عادل في العلاقة بين الأشخاص يقوم بالإصغاء، ذلك أن مهمته الأولى تتمثل في الإصغاء فليست هناك علاقة إنسانية وبصفة خاصة علاقة حميمة يمكن أن تقوم دون إصغاء متبادل، وقد تبرر عمليات اللوم والاستجابة والدفاع من خلال العدالة التناسبية، ولكنها قد تبرهن على أنها

مجافية للعدالة إذا كان هناك المزيد من الإصغاء المتبادل، إن كافة الأشياء وجميع البشر يدعوننا بأصوات خافتة أو جهيرة، إنهم يريدوننا أن نتفهم مطالبهم الجوهرية أي عدالة الوجود الخاصة بهم، إنهم ينشدون العدالة منا ولكننا نستطيع أن نهبهم إياها فحسب من خلال الحب الذي يصغي.

ليس الحب مجافياً للعقل في محاولته لاستشراف ما يكمن في الشخص الآخر، فهو يستخدم كافة السبل الممكنة ليتوغل في مكامن دوافعه ومحاذيره حيث يستخدم على سبيل المثال الأدوات التي يقدمها علم نفس الأعماق والتي تقدم إمكانيات غير متوقعة لاكتشاف المطالب الجوهرية لكائن بشري ما، وقد علمنا من خلال علم نفس الأعماق أن التعبيرات الإنسانية يمكن أن تعني شيئًا مختلفاً عما يبدو أنه قصد بها أن تعنيه، فهي قد تبدو عدوانية ولكن ما تعبر عنه قد يكون الحب الذي حال الخجل دون بروزه، وقد تبدو هذه التعبيرات لينة رفيقة لكنها بالفعل أعراض للعداء، والكلمات التي تعكس نوايا حسنة إذا نطقت بشكل غير مناسب قد تسفر في معرض رد الفعل مجافاة مطلقة للعدالة، والحب الذي يقوم بالإصغاء هو الخطوة الأولى نحو العدالة في المواجهات بين الأشخاص، ولهذا الحب وظيفة كذلك في المواجهات مع الطبيعة الحية والطبيعة بشكل عام، ولكن إذا حاولنا أن نتابع مشكلة العدالة والظلم الإنسانيين إزاء الطبيعة فإن مجالاً جديداً شاسعًا للبحث سينفتح وهو مجال أكثر سعة مما تتسع له مهمتنا الراهنة كما أنه يحتاج بصورة كبيرة إلى إحالات للفن والشعر للقيام بتحليل أنطولوجي.

والوظيفة الثانية للعدالة الخلاقة في المواجهات الشخصية هي الإعطاء، وهي وظيفة تنتمي إلى حق كل من نواجهه في أن يطلب شيئًا ما ويتمثل ذلك المطلب في أكثر العلاقات اتساما بالطابع غير الشخصي أي في الاعتراف بالآخر كشخص

ولكن هذا الحد الأدنى من العطاء يدفع باتجاه الحد الأقصى الذي يتضمن التضحية المحتملة بالذات إذا ما اقتضى المقام ذلك، والعطاء وهو تعبير عن العدالة الخلاقة إذا ما خدمت غرض الحب القائم بإعادة التوحيد، ومن الواضح أنه في ظل هذا المعيار قد يعي مطلب المقاومة والكبح والحرمان، وهنا نجد مرة أخرى أن الحكمة النفسية يمكن أن تقدم يد العون للقيام بما يبدو مناقضًا للحب المعطاء، وتتضمن العدالة الخلاقة إمكانية التضحية بالآخر في وجوده وإن لم يكن في كينونته كشخص.

أما الشكل الثالث والأكثر غموضاً الذي تتحد العدالة في إطاره مع الحب فهو التسامح، إن وحدتهما تجد إشارة إليها في ذلك الاصطلاح الذي استخدمه القديس بولس، أي التبرير من خلال العناية الإلهية، والتبرير يعني حرفياً، جعل شخص ما بريئاً ويعني في سياق مذهب بولس ولوثر قبل الجائر باعتباره عادلاً، وليس هناك ما يناقض فكرة العدالة أكثر من هذا المبدأ وقد وجهت إلى كل من أعلنتهم تكريس الظلم واللاأخلاقية ويبدو أنه من الجور تماماً أن يعلن من هو ظالم باعتباره عادلاً ولكن ليس أقل من ذلك ما أسمى بالأنباء الطيبة في التعاليم المسيحية وليس أقل من ذلك تحقق العدالة، لأن تلك هي الوسيلة الوحيدة لإعادة توحيد أولئك الذين غربهم الإثم، فدون تصالح لن تكون هناك إعادة للتوحيد، والحب المتسامح هو الأسلوب الوحيد لتحقيق المطلب الجوهري الكامن لدى كل كائن أي مطلبه بأن يعاد قبوله في رجال الوحدة التي ينتمي إليها، وتطالب العدالة الخلاقة أن يلبي هذا المطلب، وأن يقبل من لا يجوز قبوله بمعايير العدالة التناسبية والحب في قبول هذا الكائن في رحاب وحدة التسامح إنما يعرض كلا من المفارقة المعترف بها للعدالة من جانبه مع كل نتائجها الضمنية والمطلب الموروث فيه لأن يعلنها باعتبارهما عادلين وأن تضفي عليهما العدالة من خلال إعادة التوحد.

وحدة العدالة والقوة في المواجهات الشخصية

في أي مواجهة بين إنسان وآخر تمارس القوة فعاليتها، قوة الإشعاع الشخصي معبراً عنها في اللغة، الإيماءات، وبريق العين، وفي رنين الصوت، في ملامح الوجه، القوام، وفي الحركة وإجمالاً فيما يمثله المرء اجتماعياً وما هو عليه شخصيًا، وكل مواجهة سواء أكانت ودية أم عدائية وسواء أحاط بها الاهتمام أو اللامبالاة هي بشكل ما وعلى نحو يتم الوعي به أو لا يتم صراع بين قوة وأخرى، وفي هذا الصراع تتخذ القرارات بصفة مستمرة فيما يتعلق بقوة الوجود النسبية متحققة في كافة من يقتحمون غمار الصراع، والعدالة الخلاقة لا تنكر هذه المواجهات وضروب الصراع الكامنة فيها، فذلك هو الثمن الذي يتعين دفعه لقاء الطابع الخلاق للحياة، ومثل هذه الصراعات تبدأ في حياة الفرد في اللحظة التي يدرك فيها ذاته وتصاحبه حتى يلفظ نفسه الأخير وهي تتخلل علاقاته بكل من يقابلهم وبكافة الأشياء التي يواجهها، وما العدالة إلا الشكل الذي في إطاره تؤدى هذه الصراعات إلى قرارات متغيرة دائماً حول قوة الوجود داخل كافة الكائنات الداخلة في الصراع، ويتمثل الانطباع الذي تتركه هذه الصور، التي لا يمكن إنكار حقيقتها في الاعتماد الكامل للعدالة في المواجهات الشخصية على علاقات القوى بين شخص وآخر، ولكن هذا الانطباع زائف لأنه لا يضع موضع الاعتبار أن كل كائن يقتحم غمار صراع للقوى مع قوة أخرى لها قوة وجود محددة، فهذه القوة قد تكون نباتاً وليس حجراً، حيوانًا وليس شجرة، إنساناً وليس كلباً، أنثى وليس ذكراً، وهذه السمات وغيرها من السمات التي لا حصر لها تطرح قبل أن يبدأ الصراع في المواجهة الشخصية كما أنها أساس المطلب الجوهري بتحقيق العدالة ذلك المطلب

الذي يحق لكل كائن أن يطرحه، ولكن هذا المطلب له هامش يعتد به من عدم التحدد يضرب جذوره في الجانب الديناميكي لكل قوة وجود، وهذا العنصرٍ غير المحدد في قوة الكائن هو الذي نتخذ فيما يتعلق به دائماً قرارات جديدة.

إن ذلك هو بالطبع مصدر كل جور، فإذا كانت القرارات الجديدة تلحق الدمار بالمطلب الجوهري للكائن فإنها تكون قرارات جائرة، وليس مما يجافي العدل في إطار صراع بين قوة وقوة أخرى أن يظهرٍ أحد الكائنات المشتركة في الصراع قوة وجود أكثر تميزاً، أن تجلي هذه الحقيقة ليس جورًا وإنما هو أمر خلاق ولكن الجور يقع إذا ما استخدمت القوة المتفوقة في هذا الصراع قوتها لاخضاع القوة الأدنى أو إلحاق الدمار بها، يمكن أن يحدث ذلك في كافة أشكال المواجهات الشخصية، والغالب أن نشهد تلك الأشكال التي تقع فيها المواجهات الشخصية في إطار هيكل للمؤسسات واستدامة ونمو هذه المؤسسات يكفل تقديم تعلة الجور والقهر.

ثمة قهر نفسي جائر في العلاقات العائلية والتربوية وفي كافة علاقات السلطة الأخرى. والغالب أن الوالدين اللذين ينظران إلى طفل صغير بتعبير قاس أو غاضب بشكل خاص يصبحان مسئولين عن القلق الشاذ الذي يدوم طوال حياة هذا الطفل، إنه يشعر بأنه مرفوض ويفقد أي ثقة بالنفس فيما يتعلق بقوة وعدالة وجوده، إن مطالبه العادلة تقمع أو تحول إلى مطالب غير عادلة أي تحول على سبيل المثال إلى نزعة تدميرية غير واعية ضد ذاته أو ضد الآخرين، ومن ناحية أخرى فإن هذا يعطي للوالدين شعوراً بأن الطفل يقاومهما أو يتجنبهما ومن ثم فإن حقهما كوالدين لا يجد تحققه بالمثل، إنٍ بوسعِ السلطة إلى جوار قوتها الإرغامية أن تمارس إكراهاً نفسياً يتناقض مع عدالة المواجهات الشخصية، هنا تثور مشكلة كبرى حول ما إذا كان هناك نمط للسلطة جائر بحكم

طبيعته ذاتها وهناك "سلطة مبدئية" وهناك "سلطة فعلية"، والسلطة المبدئية تعني أن شخصاً ما يمتلك ناحية السلطة من خلال المكانة التي يشغلها وأن النقد لا يطاله بسبب هذه المكانة، وهكذا فإننا إذا ضربنا أشهر الأمثلة لقلنا إن البابا باعتباره كذلك هو السلطة النهائية لكل كاثوليكي مؤمن، وهكذا فإن الكتاب المقدس باعتباره كذلك هو النص النهائي لكل بروتستانتي مؤمن، وعلى هذا النحو كذلك فإن الدكتاتور يحسبانه كذلك هو السلطة النهائية في النظام الشمولي، ومن هنا فإن الوالدين هما السلطة بالنسبة للأطفالٍ ويحاولان أن يظلا في هذه المكانة إلى الأبد، وعلى هذا أيضاً فإن المدرسين يصبحون بمثابة السلطات بالنسبة للطلاب دون أن يحاولوا تحرير هؤلاء الطلاب من سلطتهم، إن كل هذه السلطات المبدئية هي سلطات جائرة، فهي تتجاهل الحق الجوهري للكائنات البشرية في أن تصبح مسئولة عن القرارات النهائية أما "السلطة الفعلية" فهي تختلف عن ذلك كلية فكل منا يمارسها ويقبلها في أي لحظة أنها تعبير عن الاعتماد المتبادل من جانب كل منا على الآخر وهي تعبير عن الطابع المتناهي والمتجزئ لوجودنا وعن حدود قدرتنا على أن نقف معتمدين على أنفسنا ولهذا السبب فإنها سلطة عادلة.

وينعكس هذا الموقف في نظامنا التربوي، فيتعين على المرء أن يتساءل عما إذا كانت التربية من أجل أن يلائم النشيء بين أنفسهم والمجتمع ليست جورًا لأنها تحول دون الحق الجوهري في الاستقلال والظهور على السطح، وينبغي للمرء أن يتساءل عما إذا كان التلاؤم هو منهاج قوامه غلبة القوة وبالتالي فإنه جائر بصورة جوهرية، إن الإجابة ينبغي أن تتمثل في أن مثل هذه التربية عادلة بقدر ما تكون وسيلة لإعطاء شكل للفرد، وهي جائرة بقدر ما تحول بين الفرد وبين خلق أشكال جديدة.

وفي نهاية هذا الفصل: أود أن أشير إلى حقيقة أن جانباً يعتد به من التمرد الوجودي عامة في الثقافة الخلاقة للقرن الأخير هو محاولة لتقديم العدالة للفرد ولمساندة حقه الجوهري في تجاوز التلاؤم من خلال الإبداع.

وحدة القوة، العدالة، الحب، في العلاقات الجمعية

لقد عالج الفصل الخامس من هذا الكتاب العدالة، الحب، والقوة في العلاقات الإنسانية، وكانت العلاقة بين إنسان وآخر هي دائماً ما اتخذناه موضعاً لتحليلنا في مختلف أشكالها ومشكلاتها، ولكن ليست هناك علاقة إنسانية تقوم في الفراغ الخاوي فهناك دائماً هيكل اجتماعي خلفها، ومن هنا فإن علينا أن نتحدث عن:

هياكل القوة في الطبيعة والمجتمع

لقد حاولنا في إطار تحليل القوة أن نتفهم قوة الكائن الفردي في علاقته بالكائنات الفردية الأخرى وقد أمكن أن يتحقق هذا دون إشارات إلى الكليات الشاملة التي تحقق العدالة للفرد أو التي ترفض تحقيقها له والتي تضع قواعد السلوك العادل كالتقاليد والأعراف والقوانين، ولكننا لم نهتم بحياة الجماعات باعتبارها كذلك، أما الآن فيتعين أن ننتقل باهتمامنا إلى هذا المجال البالغ الواقعية.

تتمحور هياكل القوة دائماً حول كيانات غير عضوية كالبلورات والجزئيات والذرات وكذلك حول الكيانات

العضوية، وفي حالة هذه الأخيرة فإن التمحور يزداد عند الإنسان إلى حالة الوعي بالذات، ومن ثم فإن هيكلاً جديدًا للتمحور يظهر أي الجماعة الاجتماعية أو على نحو ما يطلق عليها إذا كانٍ لها محور واضح النظام الاجتماعي، ويزداد النظام تطوراً ويمتلك ناصية قوة وجود أعظم كلما اتحدت بداخله عناصر متزايدة في اختلافها حول محور قائم بالعمل، هكذا فإن الإنسان يبدع أقوى الأنظمة الاجتماعية وأكثرها زخمًا وشمولاً ولكن الأفراد الذين يشكلون هذا النظام إنما يمثل كل منهم محوراً مستقلاً بالنسبة لذاته ومن هنا فإن بوسعهم أن يقاوموا وحدة النظام الاجتماعي الذي ينتمون إليه وهنا تتجلى حدود التماثل بين النظم الاجتماعية، فنجد في النظام البيولوجي أن الأجزاء لا تعد شيئًا دون الكل الذي تنتمي إليه، وليس هذا هو الوضع في الأنظمة الاجتماعية، فمصير الفرد الذي ينفصل عن المجموعة التي ينتمي إليها قد يكون مصير بائساً لكن الانفصال لا يكون بالضرورة قاصماً، أما مصير العنصر الذي يبتر من النظام الحي الذي ينتمي إليه فهو التحلل، وبهذا المعنى فما من جماعة بشرية تمثل نظاماً بالمعنى البيولوجي للكلمة، وبالمثل فإن العائلة ليست خلية في نظام شبه بيولوجي كما أن الأمة لا تماثل نظاماً بيولوجياً.

إن لهذا الطرح أهميته على الصعيد السياسي، فأولئك الذين يؤثرون الحديث عن النظم الاجتماعية إنما يقومون بذلك عادة وهم يعكسون اتجاهاً رجعياً، إنهم يرغبون في أن يبقوا الجماعات المنشقة في حالة امتثال ويستخدمون لهذا الغرض ضروب المجاز البيولوجية بمعنى حرفي وتتفق المحافظة البروسية والتمجيد الروماني الكاثوليكي للعائلة حول هذه النقطة، ولكن الفرد ليس عضواً من أعضاء الجسد إنه واقع مطلق ومستقل له وظائف شخصية واجتماعية، إن الإنسان الفردي كائن اجتماعي لكن المجتمع لا يخلق الفرد وإنما هما

متداخلان.

ذلك يحسم الأمر أيضاً ضد المنهاج الشائع والخاص بإضفاء الطابع الشخصي على الجماعة، فغالباً ما توصف الدولة بأنها شخص له انفعالاته وأفكاره ومقاصده وقراراته شأن الشخص الفردي، لكن هناك فارقاً بينهما يجعل من كل ذلك أمورًا مستحيلة ألا وهو أن النظام الاجتماعي ليس له محور عضوي يتحد فيه الكيان بأسره بحيث يكون إجراء المداولاة المحورية واتخاذ القرارات أمورًا ممكنة، إن محور الجماعة الاجتماعية يتمثل في أولئك الذين يمثلونها أي في الحكام أو أعضاء البرلمان أو أولئك الذين يقبضون على مقاليد السلطة التحقيقية وراء الكواليس دون أن يكون لهم ممثلون رسميون، لقد دفع التماثل إلى تلك النقطة التي تتعادل فيها المحاور الممثلة للقوة الاجتماعية مع المحور الذي يتخذ القرار ويجري المداولات في داخل الشخصية، ولكن ذلك هو ما يمكن للمرء أن يطلق عليه اسم "خداع المجاز"، ويمكن أن نمضي قدماً بهذا التماثل على صعيد المجاز ولكن دون أن يكون ذلك بشكل سليم، ذلك أن المحور الذي يتولى اتخاذ قرارات الجماعة هو دائماً جزء منها، فليست الجماعة هي التي تقرر وإنما أولئك الذين لهم قوة الحديث باسم الجماعة وفرض قراراتهم على كافة أعضائها، وهم قد يقدمون بذلك دون الموافقة الصامتة للجماعة (على الأقل)، وتبدو أهمية هذا التحليل حينما يحمل المرء الجماعة المسئولية عما فرضه مركز اتخاذ القرار عليها، ويقدم ذلك حلاً للمسألة المؤلمة الخاصة بالإثم الأخلاقي للأمة (خذ على سبيل المثال ألمانيا النازية) فليست الأمة على الإطلاق هي التي ترتكب الذنب بصورةٍ مباشرة وتكون مسئولة عما تقترفه، وإنما المسئول دائماً هو المجموعة المحاكمة، ولا يتحمل ذنب الجرائم النازية بصورة مباشرة أفراد كثيرون في ألمانيا،

لكن كافة الأفراد مسئولون عن قبول حكومة أبدت استعداداً وقدرة على اقتراف مثل هذه الأشياء وأولئك الذين يمثلون قوة الجماعة الاجتماعية هم ممثلون لها ولكنهم ليسوا محوراً فعلياً فالجماعة ليست شخصاً.

رغماً عن ذلك فإن للجماعة هيكلاً للقوة، إنها متمحورة ومن فان القوة الاجتماعية هي قوة هرمية أي قوة تتخذ شكل درجات، وللقوة الاجتماعية المتمحورة وبالتالي الهرمية أشكال عديدة يمكن أن تتجلى فيها، فهي يمكن أن تظهر في السيطرة على المجتمع من قبل جماعة اقطاعية أو طائفة عسكرية أو بيروقراطية عليا أو طبقة عليا اقتصادية أو تكوين ديني هرمي أو حاكم فرد له قيود دستورية أو بغيرها أو اللجان الحاكمة للبرلمان أو الطليعة الثورية.

تشترك المجموعة الحاكمة في أزمات القوة وبصفة خاصة الأزمة التي تثور بين القوة من خلال الاعتراف والقوة من خلال الفرض أو القسر، وكلاهما موجودة دائماً وما من هيكل قوة يمكن أن يتماسك إذا ما غامت إحداهما، ويبدو الاعتراف الصامت من جانب الناس حينما يتأملون قائلين "إن أولئك الذين يمثلوننا يقومون بذلك من خلال أمر إلهي أو مصير تاريخي وما من تساؤل يمكن أن يطرح ذلك الأمر أو نقد يسمح بتوجيهه". أو يقولون: "إن الذين يمثلوننا قد قمنا نحن باختيارهم ويتعين علينا الآن أن نقبلهم طالما أنهم يمسكون بمقاليد القوة حتى وإن أساءوا استخدامها ودون ذلك فإن النظام باعتباره كذلك وبالفرص التي يتيحها لنا سيتهاوى كذلك"، وتظل المجموعة الحاكمة بمأمن طالما أن هذا الضرب من الاعتراف دور الوعي أو مجازاً بين الوعي واللاوعي اعتراف صامت، ويلوح الخطر على النظام إذا ما أصبح الاعتراف مدركاً فيتعين أن يتم قمع الشك، ثم قد تأتي اللحظة التي لا يعود فيها القمع مؤثراً وينشأ موقف ثوري.

ومن الملاحظ أنه حتى في مثل هذا الموقف يظل القانون القائل بأن القوة لها طابع متمحور أو هرمي سارياً، فالقائمون على الموقف الثوري هم جماعة محدودة من الناس يقررون سحب الاعتراف، وقد أسماهم ماركس في تصور صارم بالطليعة إنهم محور القوة في الموقف الثوري وموضوعات أقصى ضروب القمع في المرحلة السابقة للثورة وهم المجموعة الحاكمة في مرحلة ما بعد الثورة.

إن ذلك مرده إلى أن القسر هو الجانب الآخر للهيكل الهرمي للقوة، وهو كذلك يظل فعالاً طالما أنه يسري بصورة صامتة في صفوف الأغلبية الكاسحة للجماعة، وذلك يتم من خلال القانون الذي يضفي طابع الدوام عليه والإدارة المرنة والموقف الامتثالي ولكن تلك حالة مثالية وتعتمد على العناصر العديدة المواتية (كما هو الحال على سبيل المثال في انجلترا) أما العنصر الإكراهي فهو عادة أكثر قوة، إن هناك ميلاً سهلاً للانزلاق إلى الانخداع في ذهن المثاليين إزاء هذا الموقف، فهم يعايشون العدد المحدود من مسئولي عملية القهر في مدينة كبرى وأن هذا العدد المحدود يتعين عليه القيام بعملية القسر الفعلية بصفة عرضية فحسب، ومن ثم فإنهم يشعرون بوجوده، لكن جانبًا يعتد به من القسر إنما يتم من خلال التهديد به إذا ما كان هذا التهديد حقيقياً ويمكن أن تتزايد الأمثلة على ذلك بصورة غير محددة حتى فيما يتعلق بأفضل المواطنين تثقيفاً (في مجال الضرائب على سبيل المثال)، فليس بوسعك أن تزيل الاعتراف الصامت والقسر المعلن من أي هيكل للقوى.

تمثل الأقلية الحاكمة في الجماعة الاجتماعية في نفس الوقت موضوعات الاعتراف الصامت من جانب الأغلبية ووسطاء فرض القانون ضد إراد أو عضو في الجماعة، ويفرز هذا الوضع الأخير كافة المشكلات التي تثير اضطراب النظام

الاجتماعي بل وقد تؤدي إلى دماره، وسوف نكون بإزاء موقف بسيط إذا لم يكن القانونٍ الذي يفترِض أن المجموعة الحاكمة تمثله وتفرضه غامضاً أو ملتبساً، ولكن هذا القانون على صعيد الواقع مثقل بكافة ضروب الغموض التي تحيط بالعدالة ويتمثل الاعتراف القديم بهذه الحقيقة في الفكرة القائلة بأن الحاكم فوق القانون لأن من مقتضيات وظيفته اتخاذ قرارات في المجالات التي لا يتسم فيها القانون بالطابع المحدد، رغماً عن أن الدساتير الحديثة تتجنب التغيير الصريح عن مثل هذا الوضع القلق قانونياً إلا أنها لا يمكن أن تستبعد تصرفات من جانب المجموعة الحاكمة تتبع المبدأ ذاته، ولا يعد هذا الوضع "أي كون الحاكم فوق القانون" إنكاراً للقانون سواء في العصور القديمة أو الجديدة، بل الأمر على العكس فقد قصد به أن يكون وسيلة ليجعل تطبيق القانون أمراً ممكنًا، فالقانون يتعين أن يكرس من خلال فعل خلاق ومن يسننه إنما هم أعضاء المجموعة الحاكمة، ويتعين أن يطبق على الموقف المعين في قرار جسور ومجدداً مخاطرة تستشرف آفاق المستقبل وهذه المخاطرة بدورها يقدم عليها أعضاء المجموعة الحاكمة، ويوضح هذا التحليل أن أولئك الذين يمسكون بمقاليد القوة يقومون دائماً بشيئين، فهم يعتبرون عن قوة وعدالة وجود الجماعة بأسرها وهم في الوقت ذاته يعبرون عن القوة وعن الحق في العدالة بالنسبة لأنفسهم كمجموعة حاكمة، لقد دفع هذا الموقف الفوضويين المسيحيين والماركسيين كذلك إلى قبول مثال المجتمع الذي يعيش دون هيكل للقوة، ولكن الوجود دون هيكل للقوة يعني الوجود دون محور للتصرف، إنه يعني تجميعاً للأفراد دون قوة وجودٍ موحدة دون شكل للعدالة يقوم بعملية التوحيد، إن تنظيماً مماثلاً للدولة هو أمر لا يمكن تجنبه وإذا ما أقيم صرح هذا التنظيم فما من قيود ومحددات للتوازن حتى من قبيل تلك التي يتضمنها الدستور الأمريكي يمكن أن تمنع

المجموعة الحاكمة من التعبير عن قوة وعدالة وجودها في عدالة وقوة الجماعة بأسرها، وبدافع أولئك الذين ينتمون إلى المجموعة الحاكمة عن ذلك كما أن لديهم تبريراً له، فهم يدفعون الثمن في شكل المطابقة بين مصيرهم ومصير الجماعة بأسرها حيث تشكل قوة وجود الجماعة قوة وجودهم الشخصية، وهم يصمدون معها ويسقطون إلى جوارها، كما أن لهم مبرراً يتمثل في أنهم يلقون اعترافاً من الجماعة بأسرها أيًّا كان الإطار الدستوري الذي يتم من خلاله التعبير عن هذا الاعتراف، وهم لا يمكن لهم أن يظلوا موجودين إذا ما سحبت الجماعة بأسرها وبشكل قاطع اعترافها، حقاً إنهم يستطيعون إطالة أمد قوتهم من خلال الإرغام العضوي والنفسي ولكن ذلك لا يمكن أن يدوم إلى الأبد.

وليس من الممكن أن نفهم الاعتراف الصامت الذي تتلقاه المجموعة الحاكمة من جانب الجماعة بأسرها دون وجود عنصر لا يستمد من العدالة ولا من القوة وإنما من الحب وبتعبير آخر من الحب في هدى جوانب العشق والصداقة فيه، إنه تجربة التجمع داخل الجماعة، فكل مجموعة اجتماعية هي تجمع على صعيد الإمكانية والواقع، ولا تعبر الأقلية الحاكمة فقط عن قوة وعدالة وجود الجماعة وإنما هي تعبر كذلك عن الروح التجمعية للجماعة ومثلها وتقييماتها، وكل نظام طبيعيًا كان أو اجتماعياً هو قوة وجود ومتقلد بحق جوهري في العدالة لأنه يقوم على شكل ما للحب القائم بالتوحيد، وهو كنظام يزيل انفصال بعض أجزاء العالم، وما خلية الجسد الحي والأعضاء في العائلة والمواطنون في الأمة إلا أمثلة لذلك، وهذا التأكيد الذاتي التجمعي على المستوى الإنساني يطلق عليه اسم روح الجماعة، وتجد روح الجماعة التعبير عنها في كافة ما تقدم عليه، في قوانينها، ومؤسساتها، وفي رموزها وأساطيرها، وفي أشكالها الأخلاقية والثقافية وعادة

ما تمثلها الطبقات الحاكمة، وربما تكون هذه الحقيقة ذاتها هي أرسخ أسس قوة تلك الطبقات، فكل عضو في الجماعة يرى في أعضاء المجموعة الحاكمة تجسيد تلك المثل التي يؤكدها حينما يؤكد أطماعه التي ينتمي إليها، وقد يكون هذا التجسيد ملكاً أو أسقفاً أو اقطاعياً كبيراً أو أحد كبار رجال الأعمال أو زعيماً نقابياً أو بطلاً ثورياً، وبالتالي فإن كل أقلية حاكمة تستديم وتمثل وتنشر تلك الرموز التي يعبر عن روح الجماع فيها، وهذه الرموز تضمن دوام هيكل القوة أكثر مما تضمنه أكثر وسائل القسر صرامة وتضمن ما سبق أن أسميته بالاعتراف الصامت بالمجموعة الحاكمة من قبل الجماعة بأسرها، وبهذه الطريقة فإن قوة وعدالة وجود الجماعة الاجتماعية تعتمد على روح القمع وتلك بدورها تعتمد على الحب القائم بالتوحيد الذي يخلق التجمع ويستديمه.

القوة، والعدالة، والحب في المواجهة بين الجماعة الاجتماعية

سبق لنا في إيضاحنا للمواجهة بين قوة وجود وقوة وجود أخرى إن قصرنا مهمتنا على تناول المواجهة بين الأفراد، ويتعين علينا الآن أن نمد إيضاحنا إلى المواجهة بين الجماعات الاجتماعية، وإذا ما قمنا بذلك فإننا سنجد نفس مؤشرات مواجهات القوة الاندفاع والانسحاب، الاستيعاب، الرفض، التوحيد والانفصال، وذلك أمر لا يمكن تجنبه حيث إن كل مجموعة قوى تعايش النمو والتحليل وهي تحاول أن تتجاوز ذاتها وأن تحفظ ذاتها في الوقت نفسه، فما من شيء يحسم مسبقاً وإنما قوام الأمر التجربة والمخاطرة واتخاذ القرار، ولهذه التجربة عناصر من القوة الجوهرية المتحدة مع الإرغام سواء أشاءت الجماعة وممثلوها ذلك أم لا، وتلك المواجهات لا تعدو أن تكون المادة الأساسية للتاريخ وفي إطارها يتقرر المصير السياسي للإنسان، ولكن ما هو طابع هذه المواجهات؟ إن أساس قوة الجماعة الاجتماعية بأسرها هو ذلك المجال أو الفراغ الذي ينبغي أن تتيحه لذاتها، فالوجود يعني امتلاك المجال أو بصورة أدق إفساح المجال أو الفراغ لذات المرء، وذلك هو سبب الأهمية الفائقة للمجال الجغرافي وللقتال من أجل حيازته من جانب كافة جماعات القوة، ويقدم عصرنا مثالاً صارخاً لهذه الحقيقة، فالقتال الذي تشنه الصهيونية يضرب جذوره في ضرورة حيازة المجال، لقد فقدت إسرائيل قوة وجودها المستقلة بل وغالباً قوة وجودها كلية حينما فقدت مجالها، وهي تمتلك الآن مجالها وقد أفصحت عن قوة وجود بالغة الشدة ولكن ربما كان هناك ما فقد: أي العلاقة الوثيقة بالزمن التي جعلت من إسرائيل شعباً مختاراً والتي تنتمي إلى مشكلة تسليم القوة:

ليس الكفاح من أجل المجال محاولة لإزالة جماعة أخرى من مجال معين، فالهدف الحقيقي هو جذب المجال إلى مجال قوة أكبر وحرمانه من محوره الخاص به، وإذا ما حدث ذلك فإن قوة الوجود الفردية لا تكون هي التي تغيرت وإنما الطريقة التي يشارك بها الفرد في المحور، الطريقة التي يؤثر من خلالها على القانون والمادة الروحية لتنظيم القوة الجديدة والأكثر شمولاً.

إلا أن المجال الجغرافي ليس هو وحده ما يضفي القوة ويهب الوجود لنظام اجتماعي "وإنما هناك كذلك إشعاع القوة إلى مجال أكبر من الإنسانية، والتوسع الاقتصادي هو أحد تلك الإشعاعات التي تفسح مجال المرء دون تقليص مجال الآخرين، وهناك أمثلة أخرى تتمثل في التوسع الفني أو نشر العلم والحضارة. وليس القيام بتقدير مسبق أمراً ممكنًا في إطار أي من هذه الحالات، فكل عنصر يتعرض للتغير بما في ذلك عدد السكان والقوة والإنتاجية والمكتشفات الجديدة، والانتقالات والهجرة والمنافسة وظهور دول جديدة وتخلل دول قديمة، وهكذا يمكننا القول بأن التاريخ يجرب ما سيكون عليه تشكيله الجديد وفي غمار هذه التجارب تتم التضحية بالأمم والإمبراطوريات بينما تطفو أمم أخرى على سطح الوجود، وتتعرض قوة وجود كل مجموعة قوة سياسية للقياس من خلال مواجهتها لقوة وجود مجموعات قوى أخرى.

ولكن علينا أن نتذكر الآن القوة ليست هي قوة عضوية فحسب ولكنها كذلك قوة الرموز والأفكار التي تعبر حياة الجماعة الاجتماعية عن ذاتها فيها، إن الوعي بمثل هذه المادة الروحية يمكن أن تصبح بل وهو يصبح في معظم قضايا التاريخ الأكثر أهمية الشعور بنداء باطني خاص، وإذا ما نظرنا إلى التاريخ الأوروبي لوجدنا منظومة من التعبيرات عن مثل هذا الوعي الباطني ونجد أنه يترتب عليه

نتائج تاريخية هائلة، ففي غمار وحدة لا يمكن تمييز جزئياتها بين دافع القوة والوعي الباطني أخضع الرومان حوض البحر المتوسط للقانون الروماني ولنظام الإمبراطورية الرومانية القائم على هذا القانون، وبنفس الطريقة حمل الإسكندر الأكبر الحضارة اليونانية للأمم التي تم إخضاعها من خلال السلاح واللغة، وإذا ما تأملنا حقيقة أن هذين المدَّين الإمبراطوريين في غمار التوحيد الذي قاما به قد أوجدا الظرف والإطار الذي كفل انتشار المسيحية لما كان بوسعنا أن نقول إن وعيهما الباطني كان خاطئاً، ويتعين أن يقال نفس الشيء عن الامبراطورية الألمانية الوسيلة التي قامت على أساس من دوافع القوة لدى القبائل الجرمانية والوعي الباطني لدى الملوك الجرمان بخلق هيكل الكيان المسيحي الموحد بكل ما أحاط به من مجد الديانة والثقافة الوسيطتين. وعقب انتهاء القرون الوسطى وحدت الأمم الأوروبية بين دوافع القوى والوعي الباطني ذي الطابع المختلف، فقد اتحدت النزعة التوسعية الأسبانية التي قهرت العالم مع الاعتقاد المتعصب بأن أسبانيا هي الأداة الإلهية للإصلاح – المضاد، وضرب الوعي الباطني لانجلترا جذوره بصورة جزئية في الفكرة الكالفينية عن السياسات العالمية للحفاظ على المسيحية الخالصة وكذلك في الشعور المسيحي – الإنساني بالمسئولية عن الدول الاستعمارية وعن إقامة صرح توازن راسخ بين الأمم المتحضرة، وقد اتحد هذا على نحو لا يمكن فصله مع دافع القوة الاقتصادية والسياسية فأنتج أعظم إمبراطورية في كل العصور وسلامًا أوروبيًا دام حوالي ثمانين عامًا تقريبًا، وقد قام الوعي الباطني لفرنسا على أساس من تميزها الحضاري في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أمَّا ألمانيا الحديثة فكانت تحت تأثير ما يسمى بالسياسة الواقعية دون وعي باطني، وكانت أيديولوجيتها هي السعي من أجل المجال الحيوي في التنافس مع الدول الاستعمارية وبالتالي

في الصراع معها، كان استخدام هتلر لفكرة باطنية واضحة الخواء هي فكرة الدم الفوردي مفروضاً بصور مصطنعة ولم يقبل إلا مصحوباً بالتردد لأنه لم يكن هناك رمز باطني أصيل، أما اليوم فهناك نظامان إمبرياليان يقاتل أحدهما الآخر من خلال مفاهيم القوة والوعي الباطني كليها وهما: روسيا وأمريكا، ولقد قام الوعي الباطني الروسي على أساس شعورها الديني بأن لها رسالة إزاء الغرب أي إنقاذ الحضارة الغربية المتحللة من خلال المسيحية الصوفية، وقد كان هذا هو زعم الحركة السلافية في القرن التاسع عشر، ولروسيا اليوم وعي برسالة لها إزاء الغرب وفي الوقت نفسه إزاء الشرق الأقصى، ولا يمكن أن نفهم دافع قوتها الذي يظهر لنا ثم الدعاية المضادة لروسيا كرغبة في السيطرة على العالم دون وعيها الباطني المتعصب الذي يتعين أن نقارنه بالوعي الموجود لدى كافة الحركات الإمبريالية الأخرى، ولقد أطلق على الوعي الباطني لأمريكا اسم "الحلم الأمريكي" أي إقرار الشكل الأرضي لمملكة الرب من خلال بداية جديدة، لقد تركت الأشكال القديمة للقوة القهرية وتم اجتراح بداية جديدة، ونجد في الدستور وفي ديمقراطية الحياة (وكل منهما مفهوم شبه ديني في الولايات المتحدة). إن الإرادة تتجسد لتحقيق ما تشعر بأنه الوعي الباطني الأمريكي وقد قصد بذلك أن تنفرد به أمريكا وحدها، أما الآن فالمقصود به صراحة هو نصف العالم وضمناً العالم بأسره، فالدافع العقلي للقوة ممارساً عمل جنباً إلى جنب مع الشعور الباطني لا يزال أمراً مقيداً للغاية، لكن الموقف التاريخي يقوم بزيادته أكثر فأكثر، وقد أصبح بالفعل من الأمور المبررة أن تتحدث عن إمبريالية أمريكية نصف واعية.

إن الوعي الباطني يعبر عن ذاته في القوانين، وفي هذه القوانين نجد أن العدالة والحب أمرين واقعيين، فعدالة

الإمبراطوريات ليست أيديولوجيات فحسب أو اتجاهاً للعقلانية، والإمبراطوريات لا تخضع فحسب وإنما هي توحد كذلك، وبقدر ما تستطيع الإمبراطوريات القيام بذلك فإنها لا تكون مجردة من الحب، وهكذا فإن الخاضعين يقرون في صمت بأنهم أصبحوا مشاركين في قوة وجود وفي معنى أكثر تمييزاً، وإذا ما اختفى ذلك الاعتراف لأن القوة الموحدة للإمبراطورية وشدتها وفكرتها الباطنية تختفي فإن الإمبراطورية تشق طريقها نحو النهاية، وتتحمل قوة وجودها والهجمات الخارجية إنما تنفذ فحسب ما هو محسوم بالفعل.

إن النقص الحالي في السيادة القومية ونشوء القوة الشاملة للجماعات وانقسام العالم إلى أنظمة كلية الشمول للقوة السياسية يطرح بصورة طبيعية مشكلة الإنسانية الموجودة والآن ما الذي يمكن أن نستمده من تحليلنا للقوة، العدالة، والحب لمعالجة هذه المسألة؟

إن هنالك ثلاث إجابات على هذا السؤال، والإجابة الأولى لا تدرك الطابع الذي لا مفر منه للتطورات الأخيرة نحو النظم الأكبر للقوة وتتوقع العودة إلى عدد من مراكز القوى المستقبلة بصورة نسبية ربما لا تكون مراكز قومية وإنما قارية، أما الإجابة الثانية فتسعى إلى إيجاد حل في إطار دولة عالمية تخلق من خلال نوع من الاتحاد الفيدرالي للقوة الرئيسية الحالية ومن خلال إخضاعها لسلطة مركزية تشارك فيها كافة الجماعات، وتتوقع الإجابة الثالثة أن إحدى القوى العظمى ستتطور إلى مركز عالمي يحكم الأمم الأخرى من خلال سبل ليبرالية وفي أشكال ديمقراطية، إن الإجابة الأولى هي مسألة استشراف لآفاق المستقبل وهي تنتمي إلى حركة الأنظمة الاجتماعية وذلك الاتجاه إلى التمركز يوازيه اتجاه إلى الابتعاد عن المركز والسؤال هنا هو: أي اتجاه سيحسم

الموقف الراهن؟ إن الوحدة الفنية للعالم تؤيد الاتجاه إلى التمركز ولكن هناك عناصر أخرى نفسية في المقام الأول قد يقدر لها أن تسود، وتناقض الإجابة الثانية أي توقع قيام الدولة العالمية التحليل الذي سقناه للقوة. إن محور القوى الذي يوحد الشدة مع الوعي الباطني لا يمكن أن يخضع ذاته لسلطة مصطنعة دون أي من هذين الجانبين، ويتمثل الشرط المسبق للوحدة السياسية العالمية في وجود وحدة روحية تجد التعبير عنها في الرموز والأساطير، وليس ثمة شيء كهذا اليوم، وقبل أن يوجد مثل هذا الشيء فإن الدولة العالمية تجد نفسها مجردة من القدرة على خلق اعتراف صامت بها، أما الإجابة الأكثر احتمالاً فهي الإجابة الثالثة. وقد يتمثل الأمر في أنه بعد الفترة من التاريخ العالمي المتميز، بوصول هيكل قوة واحد إلى القوة الشاملة نجد أدنى حد من القمع فإن القانون والعدالة والحب القائم وبالتوحيد التي تتجسد في هذه القوة ستصبح القوة الشاملة للإنسانية، ولكن حتى إذا حدث ذلك فإن مملكة الرب لا تكون قد حلت بعالمنا، إذ أنه حتى عند ذلك لا تكون الثورة والقوة قد تم استبعادهما، وقد تظهر محاور جديدة للقوة سرًا في البداية ثم علنًا دافعة باتجاه الانفصال عن الكل أو التحول المتطرف نحوه، وقد تطور الوعي الباطني الخاص بها.

عندئذ يبدأ صراع القوة من جديد ويصبح عصر الإمبراطورية العالمية محدوداً تماماً كما كانت فترة السلام التي فرضها أغسطس محدودة. ألا يستطيع الحب القائم بالتوحيد أن يوحد البشرية؟ ألا يمكن أبدًا أن تصبح الإنسانية ككل هيكلاً للقوة ومصدراً للعدل الشامل؟ إننا بهذا السؤال نكون قد خلفنا وراءنا مجال التاريخ واقتربنا من مسألة الحب، القوة، والعدالة في علاقتها بما هو مطلق.

وحدة الحب، القوة والعدالة في العلاقة المطلقة

تناولت الفصول الأربعة الأولى تفصيل القضية الأساسية لهذا الكتاب بصورة مباشرة، وتضمنت محاولة إيضاح أنه دون أساس أنطولوجي لا يمكن بصورة مناسبة تفسير العدالة أو الحب أو القوة، وقد أكد الفصلان الخامس والسادس هذا الطرح على نحو غير مباشر من خلال تطبيق نتائج التحليل الأنطولوجي على مشكلة العدالة في العلاقات الشخصية ومشكلة القوة في العلاقات الجمعية، وإذا استقر على هذا النحو الطابع الأنطولوجي للحب، القوة، والعدالة فإن مسألة طابعها اللاهوتي تثور فوراً، فما هو أنطولوجي وما هو لاهوتي يتطابقان في نقطة واحدة، إذ أن كليهما يعالجان الوجود باعتباره كذلك، فالتأكيد الأول الذي ينبغي طرحه فيما يتعلق بالله هو أنه الوجود ذاته.

لقد اقتحمت المسألة اللاهوتية بالفعل مناقشتنا في أكثر من موضع واحد، وقد تم توقعها من خلال إيضاح الحياة باعتبارها انفصالاً ثم إعادة للتوحيد، أو باعتبارها حبًا. ومثل هذا الإيضاح للحياة مماثل بصورة دقيقة للتفسير الثالوثي للرب الحي، فالرب من خلال إبنه يفصل ذاته عن ذاته، وذلك بالطبع لا يعدو أن يكون طريقة رمزية للحديث ولكنه يذكر المسيحيين على الدوام بحقيقة أن الله ليس ذاتا ميتة وإنما هو الأساس الحي لكل شيء ينبض بالحياة. ولقد أشرنا فيما

يتجاوز ذلك إلى جانب المحبة في الحب باعتباره ذلك الذي تم تأكيده في العهد الجديد، وقد تحدثنا عن العدالة الإلهية سواء في المجال الطبيعي والتي وفقًا لها يكون لكل شيء حق جوهري في العدالة أو في مجال العدالة المسامحة والقائمة بإعادة التوحيد، وأشرنا إلى مقاومة الإنسان للحب الذي يقوم بإعادة التوحيد وإلى اغترابه عن ذاته وعن الكائنات الأخرى وعن أساس وجوده، وقد أيدنا احتجاجنا ضد مذهب يتناول الله على نحو يبدو الله فيه عاجزاً لأن الوجود ينبغي أن يتم إيضاحه باعتباره قوة الوجود.

إن ذلك كله يوضح أنه ليس من الممكن القيام بمناقشة مفاهيم من قبيل الحب، القوة، والعدالة دون أن نمس بعد ما هو مقدس.

لكن هناك سببًا أبعد غورًا لضرورة الوصول إلى هذا البعد، فقد كانت مهمتنا أن نوضح أن الحب، القوة، والعدالة هي جوهريًا وفي طبيعتها المخلوقة متحدة إلا أن ذلك لم يكن ممكنًا دون إيضاح أنها في وجودها منفصلة ومتصارعة، ذلك يقودنا إلى السؤال التالي: كيف يمكن أن نعيد إقرار وحدتها الجوهرية؟

إن الإجابة واضحة: فمن خلال تجلي الأساس الذي يتوحد فيه الحب، القوة، والعدالة فإنها جميعاً واحدة في الأساس الإلهي وستصبح واحدة في الوجود الإنساني، والمقدس الذي تتوحد فيه سيصبح واقعاً مقدساً في الزمان والمكان، والآن فلنتساءل: كيف وبأي معنى يمكن أن يكون ذلك ممكنًا.

الله كمصدر الحب، القوة، والعدالة

إذا قلنا بأن الله هو الوجود ذاته فإننا بذلك نكون قد طرحنا التأكيد الأساسي فيما يتعلق بالعلاقة بين الله والحب، القوة، والعدالة، والله هو الرمز الأساسي والشامل لكل ما يعنينا بصورة مطلقة، وهو باعتباره الوجود ذاته إنما يمثل الواقع المطلق أي ما هو واقعي حقاً، ما هو أساس وهو كل شيء واقعي، وهو بحسبانه الله الذي تربطني به مواجهة الند للند موضوع كافة الأطروحات الرمزية التي أعبر فيها عن اهتمامي المطلق. إن كل ما نقوله عن الوجود ذاته، عن أساس وصورة والوجود ينبغي أن يكون مجازياً فهو منتزع من مادة واقعنا المتناهي ومطبق على ذلك الذي يتجاوز المتناهي بصورة لا حد لتناهيها، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يستخدم بصورة حرفية، وتلفظ أي شيء عن الله بالمعنى الحرفي للكلمات المستخدمة يعني أن نتقول عنه ما ليس فيه، وما هو رمزي فيما يتعلق بالله ليس أقل حقيقة مما هو حرفي ولكنه الطريقة الوحيدة الحقيقية للحديث عن الله.

إن ذلك يشير بالمثل إلى ثلاثة أفكار نقوم بمناقشتها، فإذا تحدثنا عن الله باعتباره حبًا أو ما هو أكثر حسمًا باعتبار كونه حبًا فإننا نستخدم تجربتنا للحب وتحليلنا للحياة كمادة يمكننا وحدنا أن نستعملها، ولكنا نعرف كذلك أننا إذا ما طبقنا ذلك بالنسبة لله فإننا نلقي به إلى غمار أحجية العمق الإلهي حيث يتحول دون أن يتعرض للضياع، إنه لايزال حبًا لكنه غدا الآن حبًا إلهيًا، ذلك لا يعني أن كيانًا أسمى يتملك بصورة أكثر زخمًا ناصية ما نسميه بالحب لكنه يعني أن حبنا يضرب جذوره في الحياة الإلهية أي في شيء يتجاوز بصورة لامتناهية حياتنا في الوجود وفي المعنى.

وعين الشيء ينبغي أن نقوله عن القوة الإلهية، فهذا الاصطلاح يطبق بالنسبة لله على صعيد الرمز، إننا نعايش

القوة في التصرفات العضوية وكذلك في القدرة على أن نمضي قدماً بإرادتنا في مواجهة الإرادات المناقضة لنا، وهذه المعايشة هي المادة التي نستخدمها حينما نتحدث عن القوة الإلهية إننا نتحدث عن عجزه ونخاطبه باعتباره القادر، وإذا ما أخذنا ذلك بصورة حرفية فإنه يعني أن الله كيان أسمى بوسعه أن يفعل ما ينشده وينتج عن ذلك القول بأن هناك العديد من الأشياء التي لا ينشدها هو، وهو مفهوم يقودنا إلى ضباب الخيالات المحض، أما المعنى الحقيقي للقدرة فهو أن الله هو قوة الوجود الكامنة في كل ما هو كائن متجاوز على نحو لامتناه كافة القوى الخاصة ولكن مع التصرف في الوقت نفسه كأساس خلاق لهذا الكائن وفي إطار التجربة الدينية نجد أن قوة الله تثير الإحساس بأننا في قبضة قوة لا يمكن أن تقهرها أي قوة أخرى بالمفاهيم الأنطولوجية وتلك القوة هي المقاومة اللامتناهية للعدم والانتصار الخالد عليه، والمشاركة في هذه المقاومة وفي هذا الانتصار يتم الشعور بهما باعتبارهما الطريق إلى التغلب على تهديد العدم الذي هو مصير كل شيء متناه وفي كل صلاة لله القادر نرى القوة في ضوء القوة الإلهية، نراها كواقع مطلق.

يطبق اصطلاح العدالة بالنسبة إلى الله بصورة مماثلة بمعنى مطلق وبالتالي بمعنى رمزي، فالله يرمز إليه باعتباره القاضي الحق الذي يحكم وفق القوانين التي شرعها هو، وتلك هي المادة التي استمدت من تجربتنا، ويتعين كذلك أن تلقى إلى أحجية الحياة الإلهية وهي تتحول في إطار وتحفظ، كما أنها أصبحت رمزاً حقيقياً لعلاقة أساس الوجود بذلك الذي يقوم على هذا الأساس وبصفة خاصة لعلاقة أساس الوجود بالإنسان، إن القانون الإلهي يتجاوز البديل المتمثل في القانون الطبيعي والوضعي، فهو هيكل الواقع وكل ما فيه بما في ذلك هيكل العقل البشري وبقدر ما يمثل القانون الإلهي ذلك يعد

القانون الطبيعي أي قانون الحق المستمر وعدالة الوجود في كل شيء وهو في الوقت نفسه القانون الوضعي الذي كرسه الله في حريته والذي لا يعتمد على أي هيكل خارج ذاته، وبقدر ما يكون القانون الإلهي قانونًا طبيعيًا نستطيع أن نفهم القانون في الطبيعة والبشرية وأن نصوغه بشكل استدلالي، وبقدر ما هو قانون وضعي يتعين علينا أن نقبل ما هو معطى لنا تجريبيًا ويتعين علينا أن نراعيه بشكل استقرائي، وكلا الجانبين يضرب جذوره في علاقة الله بالعدالة في الأشياء.

إن النظر إلى الحب، القوة، والعدالة باعتبارها رموزًا حقيقية للحياة يعني النظر إلى وحدتها المطلقة، فالوحدة ليست في حالة هوية مع ذاتها، وثمة عنصر من عناصر الانفصال يفترض بصورة مسبقة حينما نتحدث عن الوحدة، وهناك بعض رموز التوتر في التطبيق الرمزي للمفاهيم الثلاثة فيما يتعلق بالله.

وأول ضروب التوتر هو التوتر بين الحب والقوة، إن التعجب قد لقي وسيلقى تعبيراً لمرات عديدة عنه ويمكن أن نلخصه في السؤال التالي كيف يمكن أن يسمح الله الكلي القدرة الذي هو في الوقت ذاته إله الحب مثل هذا البؤس؟ إما أنه ليس لديه من الحب ما يكفي وإما أنه لا يمتلك ناصية قوة كافية، وبوسعنا أن نتفهم تماماً هذا السؤال باعتباره اندفاعًا انفعالياً، إما كصياغة نظرية فهو سؤال بالغ التهافت، فإذا كان الله قد قام بخلق عالم يستحيل فيه الشر العضوي والمعنوي فإن المخلوقات ما كانت لتتمتع بذلك الاستقلال عن الله الذي يفترض بصورة مسبقة في غمار تجربة إعادة التوحيد وكان العالم سيصبح جنة قوامها البراءة الحالمة براءة الطفل ولكن دون أن يصبح الحب، القوة، أو العدالة أمورًا حقيقية. إن تحقق إمكانات المرء يتضمن الاغتراب على نحو لا يمكن تجنبه، ذلك الاغتراب عن وجود المرء الجوهري حتى نجده

مجددا في سمت النضج إن إلهاً يشبه الأم الحمقاء التي يدفعها خوفها البالغ على وليدها ورفاهيته إلى إبقائه في حالة من البراءة القهرية في حياتها الخاصة – مثل هذا الإله هو وحده الذي كان يمكن أن يبقي المخلوقات في سجن الجنة الحالمة، وكما هو الحال في مثل الأم فإن ذلك هو عداء خفي وليس حبًا كما أنه ليس قوة، إن قوة الله تتمثل في أنه يقهر الاغتراب لا في أنه يحول دونه، وإذا تحدثنا على صعيد رمزي لقلنا إن قوته تتمثل في أنه يحمل الاغتراب على كاهله لا في أنه يظل في هوية ميتة مع نفسه، وذلك هو معنى الرمز العتيق للرب الذي يشارك في معاناة المخلوقات وهو رمز طبق في إطار المسيحية لتفسير صلب من قيل بأنه المسيح، ذلك هو وحده الحب والقوة في غور الواقع ذاته، القوة لا في عنصرها الخلاق فحسب وإنما كذلك في عنصرها الإرغامي والدمار والمعاناة المرتبطين بها، وهذه الاعتبارات تقدم لعلم اللاهوت مفتاحاً للمشكلة الخالدة الخاصة بالعدالة الإلهية أي مشكلة علاقة الحب الإلهي والقوة الإلهية بالعدم أي بالموت، والذنب والعبث، والوحدة الأنطولوجية للحب والقوة هي هذا المفتاح الذي من المؤكد أنه لا يكشف لغز الوجود ولكنه يمكن أن يحل محله بعض المفاتيح الصدئه لأبواب مضللة.

وبينما يشير التوتر بين الحب والقوة أساسًا إلى الخلق فإن التوتر بين الحب والعدالة يشير أساسًا إلى الخلاص، ويجعل تحليل العدالة القائمة بالتحويل كتعبير عن الحب الخلاق من غير الضروري بالنسبة لي أن أرفض المقارنة العادية بين العدالة التناسبية والحب الأسمى المضاد، وبهذا المعنى فلا يمكن أن يكون هنك صراع بين العدالة والحب في الله، ولكن بمعنى آخر فإن هذا الصراع يمكن أن يوجد وذلك بمعنى مماثل للغاية للمعنى الذي تمت به المقارنة بين الحب والقوة فالحب يدمر في إطار عمله الغريب ما هو ضد الحب، وهو

يقوم بذلك وفقًا للعدالة التي دونها يكون الحب والقوة فالحب يدمر في إطار عمله الغريب ما هو ضد الحب وهو يقوم بذلك وفقًا للعدالة التي دونها يكون الحب تسليماً فوضوياً لقوة الوجود، وفي الوقت نفسه فإن الحب يقوم في إطار عمله الخاص ومن خلال التسامح بإنقاذ ما هو ضد الحب، وهو يقوم بذلك وفقًا للأحجية المبررة التي دونها يكون الحب آلية شرعية، كيف يمكن أن يكون هذا العملان للحب عملاً واحدًا؟ إنهما عمل واحد لأن الحب لا يفرض الخلاص، وإذا كان يقوم بفرضه لكان من شأنه أن تعترف جورًا مزدوجًا، إذ سيهمل حق الكافة في أن يعاملوا لا كأشياء وإنما كذات متمحورة حرة تملك قرارها، وحيث أن الله هو الحب وحبه متوحد مع قوته فليست له قوة فرض الخلاص على أحد، إنه بذلك سيناقض نفسه وذلك ما يتعالى الله عنه، وفي الوقت نفسه فإن مثل هذا العقل سيغفل العقل الغريب للحب أي تدمير ما يدمر الحب إذ سينتهك الطابع غير المحدود للحب ومعه الجلال الإلهي، يتعين على الحب أن يدمر ما هو ضده ولكن دون أن يلحق الدمار بمن هو ضد الحب، فهو ككائن يظل قوة وجودًا وخلقًا للحب، ولكن وحدة إرادته تعرضت الدمار وألقي به في غمار صراع مع ذاته، صراع اسمه اليأس أو إذا تحدثنا بمصطلحات علم دراسة الأساطير اسمه الجحيم وقد كان دانتي مُحقًا حينما وصف حتى الجحيم ذاته بأنه من خلق الحب الإلهي، وما جحيم اليأس إلا العقل الغريب الذي يقوم به الحب بداخلنا ليكشف أغوارنا لعقله مقدماً التبرير لمن اقترف الجور، لكن اليأس ذاته لا يحولنا إلى النزعة الإلهية. إنه اختبار لحريتنا ولسمونا الشخصي حتى في العلاقة بالله، وما صلب المسيح إلا رمز الحب الإلهي مشاركا في التدمير الذي يلقى في غماره بمن يسلك مناقضا للحب، وذلك هو معنى التوبة.

إن الحب، القوة، والعدالة تتوحد في الله، ولكن علينا أن نتساءل: ما الذي يفعله الحب، القوة والعدالة في إطار عالم مغترب؟

الحب، القوة والعدالة في التجمع المقدس

إن الحب، القوة والعدالة متحدة في الله، وهي متحدة في خلقه الجديد في العالم، ويغترب الإنسانٍ عن أساس وجوده، عن ذاته، وعن عالمه، ولكنه يظل رغماً عن ذلك إنساناً، فلا يمكنا أن نقطع كلية الرابطة التي تصل بأساسه الخلاق، وهو يظل شخصاً متمحوراً وبهذا المعنى متوحداً مع ذاته، ويظل يشارك في عالمه، وبتعبير آخر فإن الحب القائم بالتوحيد تظل قوة العدم المقاومٍ والعدالة الخلاقة فعالة بداخله، وإذا كانت الحياة ليست خيراً على نحو لا لبس فيه فإنها لا تكون حياة وإنما إمكانية حياة وإذا كانت الحياة ليست شرًّا على نحو لا لبس فيه، فإن العدم كان يمكن أن يقهر الوجود، ولكن الحياة غامضة في كل تجلياتها، وهي غامضة كذلك فيما يتعلق بالحب، القوة، والعدالة ولقد لمسنا هذه الحقيقة في العديد من مواضع مناقشاتنا السابقة، ويتعين علينا الآن أن نبحث تلك الحقيقة في ضوء الخلق الجديد في داخل عالم الاغتراب الذي اقترح تسميته بالتجمع المقدس.

يمكن القول في معرض التلخيص التمهيدي بما يلي: إنه في إطار التجمع المقدس ينساب جانب المحبة في الحب إلى جوانب الطاقة الحيوية والعشق والصداقة فيه فتسمو بها إلى ما يتجاوز ازدواج الدلالة النابع من نمو هذه السمات حول ذاتها، وتقوم القوة الروحية في إطار التجمع المقدس ومن خلال التخلي عن القهر برفع القوة إلى ما يتجاوز ازدواج الدلالة النابع من تحقيقها النشط وفي التجمع المقدس ترفع التبرير من خلال العناية الإلهية العدالة إلى ما يتجاوز ازدواج الدلالة النابع من طبيعته المجردة والقائمة بالتقدير، وذلك يعني أن الحب والقوة والعدالة في إطار التجمع المقدس قد تأكدت وإن كان واقعها المغترب والغامض يتحول إلى تجل لوحدتها داخل الحياة الإلهية

دعنا بادئ ذي بدء نبحث ازدواج الدلالة الخاص بالحب وبعمل الحب في جانبه الخاص بالمحبة في التجمع المقدس، إن الطاقة الحيوية طيبة في ذاتها ولقد سبق لنا أن دافعنا عنها ضد تدني فرويد بما وصفه بأنه الدافع الحيوي اللامتناهي بما يلي ذلك من السخط وغريزة الموت، ولقد قبلنا ذلك باعتباره وصفاً للاغتراب دون أن يكون وصفاً للطاقة الحيوية في معناها الخلاق، فدون الطاقة الحيوية لن تتحرك الحياة إلى ما يتجاوز ذاتها، وذلك أمر معروف في الكتاب المقدس وكذلك في علم نفس الأخلاق، ويتعين علينا أن نقف موقف الإجلال إزاء حقيقة أن رؤيتنا الجديدة للمستويات الأكثر عمقاً من الطبيعة البشرية قد أعادت اكتشاف واقعية الكتاب المقدس التي تراكمت عليها طبقات خداع النفس المثالي والأخلاقي فيما يتعلق بالإنسان، وتحيط واقعة الكتاب المقدس علماً بأن الطاقة الحيوية تنتمي إلى الخير المخلوق للإنسان وبأنها تتعرض للتشويه وللاضطراب في حالة اغتراب الإنسان، لقد أصبحت الطاقة الحيوية غير مقيدة وسقطة تحت نير مبدأ اللذة فهي تستخدم الكائن الآخر لا كموضوع لإعادة التوحيد وإنما كأداة للحصول على اللذة منه، والرغبة الجنسية ليست شرًّا بحسبانها رغبة كما أن تحطيم القوانين التقليدية ليس شرًّا باعتباره تحطيماً لقوانين تقليدية ولكن الرغبة الجنسية والتحكم الذاتي الجنسي يغدوان شرًّا إذا ما تجاوز محور الشخص الآخر أو بتعبير آخر إذا لم يتحدا مع السمتين الأخريين للحب وإذا لم يخضعا للمعيار المطلق لجانب المحبة في الحب، وهذا الجانب يسعى إلى الآخر في محوره وينظر إليه على نحو ما ينظر الله إليه، وهو يرفع الطاقة الحيوية إلى الوحدة الإلهية للحب القوة والعدالة.

وينطبق نفس القول كذلك على السمة الأرضية للحب، ولقد سبق لنا أن قمنا مقتفين خُطى أفلاطون بتعريف جانب العشق

في الحب باعتباره القوة الدافعة في كافة ضروب الإبداع الحضاري وفي كافة النزعات الصوفية، والسمة الأرضية للحب باعتبارها كذلك لها عظمة القوة الإلهية الإنسانية، فهي تشارك في الخير الطبيعي لكل شيء مخلوق لكنها تشارك كذلك في ضروب غموض الحياة، ويمكن أن يختلط جانب العشق الحب بسمة الطاقة الحيوية فيسقط في غمار اضطرابها، والشاهد على ذلك يتمثل في حقيقة أن العهد القديم لم يستخدم هذا الاصطلاح أي جانب العشق في الحب بسبب متعلقاته الجنسية أساسًا، وحتى العشق الصوفي يمكن أن يعبر عن ذاته في رموز لم تشتق فحسب من الحياة الجنسية بل هي تمضي بحب الله إلى مستوى زهدي جنسي بصورة محجبة، لكن هناك المزيد من المعاني يكمن في حديثنا عن غموض جانب العشق الحي للحب، إن الانفصال الجمالي هو الذي يمكن أن يبسط قبضته على علاقتنا بالثقافة ويجعل من العشق شيئًا غامضاً، ولقد حدثنا كيركجور بصفة خاصة عن ذلك فليست مرحلته الجمالية للتطور الروحي للإنسان مرحلة وإنما هي سمة شاملة للحب تعرضت للأخطار التي تناولها كيركجور بالإيضاح وما غموض العشق في بعده الثقافي إلا انفصالاً عن الحيوات الواقعية التي يعبر عنها وبالتالي اختفاء للمشاركة الوجودية والمسئولية المطلقة، فيصبح جناحًا عندئذ جناحين للهرب، ويتم الاستمتاع بالثقافة على نحو لا مسئول فهي لم تتلق العدالة التي يمكن أن تطالب بها، أما المحبة فتقاطع الأمان المنفصل للعشق في بعده الجمالي البحت، إنها لا تنكر الحنين إلى ما هو خير وحق وإلى مصدرها الإلهي لكنها تمنعها من أن تصبح متعة جمالية دون جدية مطلقة، إن المحبة تجعل العشق في بعده الثقافي مسئولاً وتجعل العشق في بعده الصوفي شخصيًا.

لقد ظهر ازدواج دلالة الصداقة بالفعل في وضعها الأول

كحب شخصي بين أشخاص متساوين، وأيًّا كان مدى ضخامة جماعة المتساوين فإن الصداقة ترسي قرار الحب التفضيلي. فالبعض يؤثرون أما الأغلبية فتستبعد، وذلك أمر واضح لا في العلاقات الحميمة وحدها كالعائلة والصداقة وإنما كذلك في الأشكال التي لا حصر لها للمواجهات الشخصية. إن الرفض الضمني أو الصريح لأولئك الذين لا يسمح لهم بدخول رحاب مثل هذه العلاقة التفضيلية هو إرغام سلبي ويمكن أن يكون قاسياً شأن أي إرغام لكن مثل هذا الرفض للآخرين هو أمر لا يمكن تجنبه، وما من أحد يمكن أن يهرب من ضرورة ممارسته، وهناك أشكال خاصة للصداقة أطلق عليها المحلل النفسي إريك فروم اسم العلاقة التكافلية تجعل من هذه الضرورة المأساوية شيئًا بالغ الوضوح، فإذا ما استخدم أحد أطراف الصداقة من قبل الآخر سواء للاعتماد المازوكي أو السيطرة السادية أو كليهما بصورة متداخلة فإن شيئًا يبدو أنه صداقة من أرفع الطراز سرعان ما يتضح أنه في الواقع لا يعدو أن يكون إرغاماً دونما عدالة، مرة أخرى فإن العشق لا ينكر الحب التفضيلي للصداقة لكنه يطهرها من القيد دون الشخص ويسمو بها إلى مرتبة الحب الكلي. إن تفضيلات الصداقة لا تسلب لكنها لا تستبعد كافة الآخرين في إطار ضرب من الانفصال الذاتي الارستقراطي، فالجميع ليس كل منهم صديقاً ولكن كل منهم يتم تأكيده باعتباره شخصاً، وتتوغل المحبة خلال انفصال المتساوين وغير المتساوين التعاطف والتنافر، الصداقة واللامبالاة، الرغبة والاشمئزاز، فهي لا تحتاج إلى التعاطف لكي تحب ولكنها تحب ما تعين عليها أن ترفضه باسم الصداقة. إن المحبة تحب في كل فرد ومن خلاله الحب ذاته.

وما تقوم به المحبة لازدواج دلالة الحب تقوم به القوة الروحية لازدواج دلالة القوة الطبيعية، وتضرب اضطرابات

القوة أو ضروب غموضها جذورها في الطابع الديناميكي والمقتضيات القهرية للقوة، والقوة الروحية ليست قهراً لهذه الاضطرابات من خلال التخلي عن القوة لأن ذلك يعني التخلي عن الوجود، وسيكون ذلك بمثالة عدالة لالقاء ذات المرء في غمار العدم لتجنب الإثم، كما أن القوة الروحية ليست إنكارا لديناميات القوة، حيث نجد في العديد من الأقاصيص التي تدور حول عمل القوة الروحية أن الآثار الجسدية يرد ذكرها من قبيل الرفع والنقل من مكان لآخر والصدمة والفزع، وهناك دائماً آثار نفسية واضحة، فالروح قوة تجذب وتحرك انطلاقا من بعد المطلق، إنها لا تتطابق مع عالم الأفكار أو المعاني، إنها قوة ديناميكية تقهر المقاومة إلى تجابهها والآن ما هو الفارق بينها وبين الأشكال الأخرى للقوة؟ إن القوة الروحية لا تؤدي عملها من خلال القهر الجسدي أو النفسي وإنما هي تعمل من خلال مجمل شخصية الإنسان وذلك يعني أنها تعمل من خلاله باعتباره حرية متناهية، إنها لا تزيل حريته ولكنها تحرر حريته من العناصر الإرغامية التي تحدها، إن القوة الروحية تعطي محوراً للشخصية بأسرها، محوراً يتجاوز الشخصية بكاملها وبالتالي فهو محور مستقل عن أي من عناصرها، وذلك هو بشكل مطلق الطريق الوحيد لتوحيد الشخصية مع ذاتها، وإذا ما حدث ذلك فإن قوة الإنسان الطبيعية والاجتماعية للوجود تصبح لا طائل وراءها، وهو قد يحتفظ بها وقد يسلم بعضها أو يسلمها كلها، والقوة الروحية تعمل من خلال هذه القوة أو من خلال تسليمها، وقد يمارس الإنسان قوته الروحية من خلال الحديث أو الفكر، من خلال ما هو عليه وما يفعله أو من خلال التخلي عن هذه القوى أو من خلال التضحية بذاته، وبوسع الإنسان في كل هذه الأشكال تغيير الواقع بتحقيق مستويات للوجود تظل عادة محتجبة، تلك هي القوة التي ترفع التجمع المقدس فوق ازدواج دلالة القوة.

ما من حاجة تدعوني إلى أن أفصل القول فيما يتعلق بالعلاقة بين العناية الإلهية والعدالة، فقد أتينا على التصرف بالتسامح في غمار حديثنا عن المواجهة بين الأشخاص، والتسامح المتبادل هو تحقيق العدالة الخلاقة، ولكن التسامح المتبادل يكون عدلا فحسب إذا ما قام على الحب القائم بإعادة التوحيد من خلال التبرئة التي تمنحها العناية الإلهية، إن الله وحده هو الذي يمكن أن يغفر لأنه وحده الذي تتحد لديه العدالة والحب. وتضرب أخلاقيات التسامح جذورها في رسالة التسامح الإلهي، وإلا فإنها دون ذلك تسلم إلى ازدواج دلالة العدالة فتتأرجح بين الشرعية والعاطفية، وفي التجمع المقدس يقهر ازدواج الدلالة ذاك.

إن المحبة تقهر ازدواج دلالة الحب والقوة الروحية تقهر ازدواج دلالة القوة والعناية الإلهية تقهر ازدواج دلالة العدالة، وذلك أمر صحيح ليس فحسب فيما يتعلق بالمواجهات بين البشر وإنما كذلك بالمواجهات بين الإنسان وذاته، فالإنسان يمكن أن يحب ذاته بمعنى قبول الذات فحسب إذا ما كان واثقاً من أنه تم قبوله، ودون ذلك فإن قبوله لذاته يغدو رضا عن الذات وتعسفا. إن بوسعه أن يحب ذاته فحسب في ضوء "الحب من أعلى" ومن خلال قوة هذا الحب، وذلك يفرض الإجابة على السؤال الذي يدور حول عدالة المرء إزاء ذاته. إذ أن بوسع المرء أن يكون عادلاً إزاء ذاته فحسب بقدر ما تتحقق له العدالة المطلقة أي الإدانة، الغفران، وإصدار حكم "التبرير".

إن عنصر الإدانة في التبرير تجعل الرضا عن الذات أمراً مستحيلاً، أما عنصر الغفران فيكفل الإنقاذ من إدانة الذات واليأس ويقدم عنصر العطاء والمركز الروحي الذي يوحد عناصر ذاتنا الشخصية ويجعل القوة بإزاء ذات المرء أمراً ممكناً.

وتضرب العدالة، القوة، والحب إزاء ذات المرء جذورها في العدالة والقوة والحب التي نتلقاها من ذلك الذي يتجاوزنا ويؤكدنا، إن علاقتنا بذواتنا دالة في علاقتنا بالله.

إن السؤال الأخير المطروح أمامنا قد سبق لنا أن واجهناه في نهاية الفصل الذي عقدناه عن العلاقة بين جماعات القوى الاجتماعية ألا وهو السؤال المتعلق بإعادة توحيد الإنسانية من خلال الحب، والقوة والعدالة، وما من إجابة أمكن التقدم بها على مستوى التنظيم السياسي، فهل هناك إجابة يمكن أن تنتج من العلاقة بالمطلق؟

تتمثل ميزة النزعة للمهادنة على الرغم من قصورها اللاهوتي في أنها أبقت على هذا السؤال متوهجاً في المسيحية الحديثة، ودونها ربما كان من المحتمل أن تنسى الجدية المغربة لأي تأكيد ديني للحرب، ومن ناحية أخرى فإن النزعة للمهادنة قد قصرت عادة المشكلة الأكثر شمولاً والخاصة بالوجود الإنساني على مشكلة الحرب، ولكن هناك مسائل أخرى ذات خطورة معادلة في المجال ذاته، وأحد هذه المشاكل يتمثل في مشكلة الصراعات المسلحة داخل جماعة القوى تلك الصراعات التي تستمر في استخدام البوليس والقوات المسلحة للحفاظ على النظام والتي تتفجر في الحروب الثورية وإذا ما كللت هذه الصراعات بالظفر فإنها تسمى فيما بعد "بالثورات المجيدة"، هل تعني وحدة الإنسانية أن الحروب القومية ليست هي وحدها التي تستبعد وإنما كذلك الحروب الثورية وإذا كان الأمر كذلك فهل توقفت ديناميات الحياة، وهل يعني هذا أن الحياة ذاتها قد قاربت على الانتهاء؟

بوسع المرء أن يطرح السؤال ذاته فيما يتعلق بديناميات الحياة الاقتصادية، فحتى في مجتمع راكد كمجتمع العصور الوسطى كانت الديناميات الاقتصادية ذات أهمية ولها نتائج

تاريخية بالغة الأهمية، وعلى المرء أن يظل واعياً بحقيقة أن المعارك الاقتصادية قد أسفرت عن دمار ومعاناة تفوقان تلك التي أسفرت عنها المعارك الحربية فهل يتعين أن توقف الديناميات الاقتصادية وأن يتم العمل بنظام عالمي ساكن للإنتاج والاستهلاك وإذا كان الأمر كذلك فإن العملية التكتيكية بأسرها سيتعين كذلك إيقافها، وسيتعين أن يتم تنظيم الحياة في معظم مجالاتها في عمليات دائبة التكرار، وسيتعين كذلك تجنب حدوث أي اضطراب وفي هذه الحالة فإن ديناميات الحياة بل والحياة ذاتها سيقدَّر لها الانتهاء.

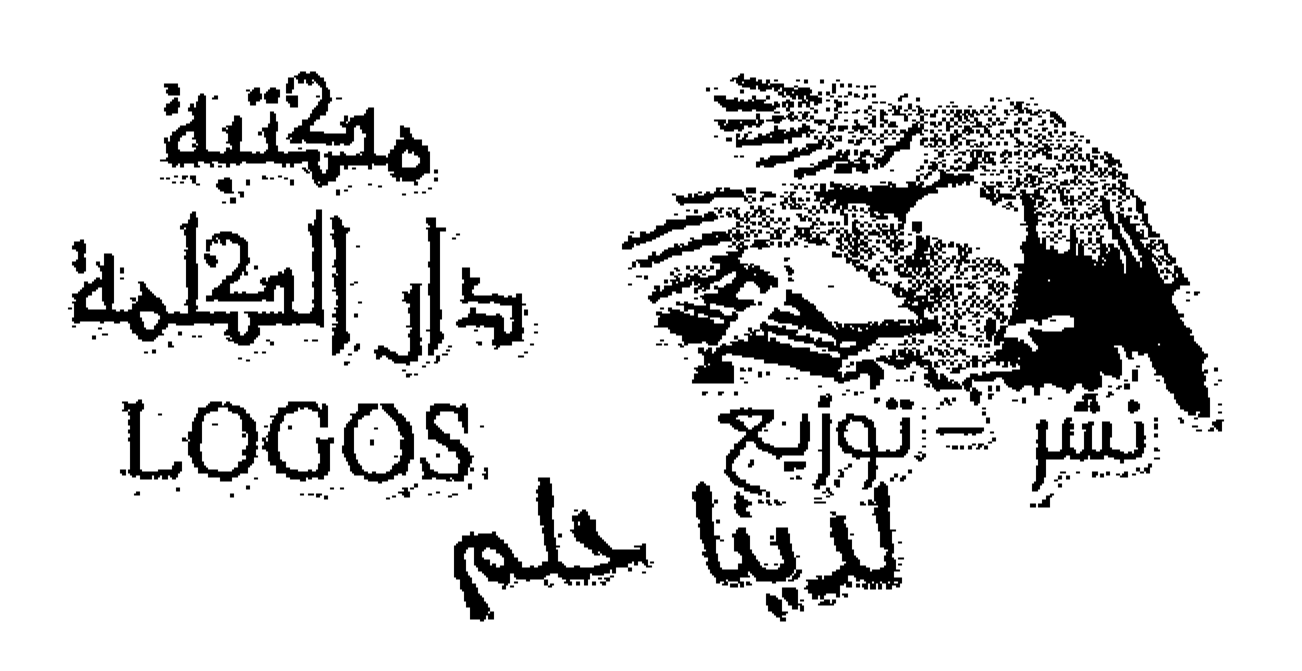
دعنا نفترض للحظة أن ذلك أمر ممكن وأن كافة مواجهات القوى ببعضها مقيدة في ظل سلطة مركزية لا تتغير وأنه لا مخاطرة هناك على الإطلاق وإنما كل شيء محسوم ولكن الحياة كفت عن تجاوز ذاتها وتوقفت النزعة الخلاقة فإن تاريخ الإنسان سينتهي وستبدأ مرحلة ما بعد التاريخ وسيصبح البشر قطيعاً من الحيوانات المباركة تعيش دون سخط دون حافز للاتجاه نحو المستقبل، وسيتم تذكر ضروب الرعب والمعاناة المنتمية إلى العصر التاريخي باعتبارها العصور المظلمة للبشرية حينئذ فقد يحدث أن شخصاً أو آخر من بين هؤلاء البشر المباركين يراوده الشعور بالحنين إلى هذه العصور الخالية ببؤسها وعظمتها فيفرض بداية جديدة للتاريخ على الآخرين.

ستوضح لنا هذه الصورة أن العالم الذي يعيش دون ديناميات للقوة وحياة تتخللها المأساة ودون تاريخ ليس مملكة الرب ولا تحققاً للإنسان وعلله، إن التحقق يرتبط بالخلود وما من تصور يمكن أن يرقى إلى ما هو خالد لكن التوقعات الجزئية ممكنة، وما الكنيسة ذاتها إلا توقعاً جزئياً من هذا القبيل وهناك جماعات وحركات رغم عدم انتمائها إلى الكنيسة الظاهرة تمثل شيئًا يمكننا أن نطلق عليه "الكنيسة

الباطنية" لكن أيًّا من هاتين الكنيستين ليست مملكة الرب.

إن العديد من المشكلات المتعلقة بالموضوع الكلي لهذا الكتاب لم يتم ذكرها على الإطلاق، كما تم تناول مشكلات أخرى بصورة مقتضبة وعولجت مشكلات أخرى بصورة غير ملائمة إلا أنني آمل في أن الفصول السابقة قد أثبتت شيئًا واحدًا: إن مشكلات الحب والقوة والعدالة تتطلب بصورة كلية أساسًا أنطولوجياً ورؤية لاهوتية لكي نتمكن من التخلص من الحديث الغامض والمثالية والتشكك الساخر الذي عولجت به هذه المشكلات عادة، ولن يكون بوسع الإنسان أن يحل أيًّا من مشكلاته ما لم ينظر إليها في ضوء وجوده الخاصة وفي ضوء الوجود ذاته.

نُرحب بآرائك ومقترحاتك.. رجاءًا لا تتردد
في الكتابة إلينا.. فهذا يُسعدنا



١٦ شارع محمود بسيوني - من ميدان الشهيد
عبد المنعم رياض- الدور السابع- شقة ٢١- وسط
البلد - القاهرة - مصر

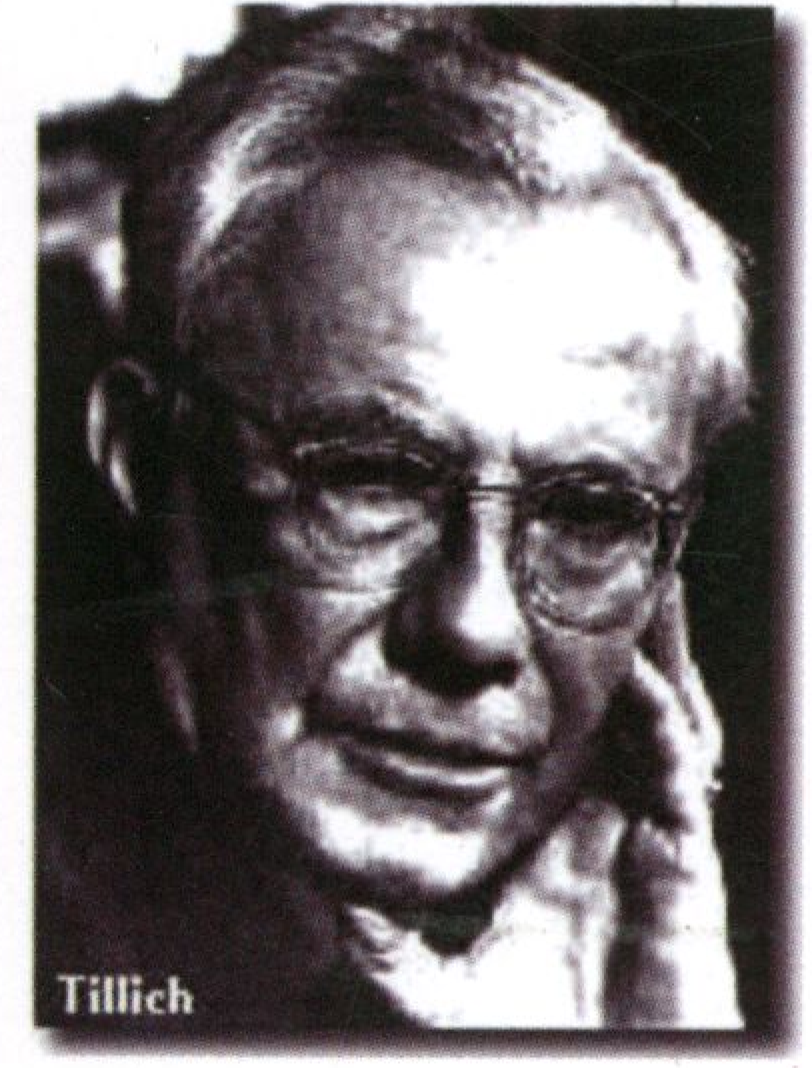
مكتبة دار الكلمة Logos

☎ ٠٢٠٢٢٥٧٩٨٤١٤ ٠٢٠١٧٧٩٢٨٩٨١
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨ ٠٢٠١٨٢٤٥٦٦٤٤

www.el-kalema.com
info@el-kalema.com

الحب والقوة والعدالة

بول تيليتش



ليس ثمة ماهو أكثر زيفاً من أن تقول لأمرئ ما: أن الحب يربط بيننا. من ثم فما من حاجة تدعونا إلى أن نُقيم صرح العدالة بساحتنا، لأن الحب يحب العدالة، إن مثل هذا الأسلوب يستخدمه أولئك الذين يرغبون في تفادي الالتزامات المرتبطة بإقرار العدالة، ولا يقول به إلا الطغاه في مواجهة رعاياهم، وحتى وإن لم ينطقوا به فإنهم يتصرفون وفق مقتضياته، إنها طريقة حاذقة في محاولة تجنب المسئولية والانضباط اللذين تفرضهما العدالة.



٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
info@el-kalema.com

ISBN 978-977-384-203-1 12 L.E



الحب والقوة [978-977-384-203-1]